

شرحها فضيلة الشيخ الدكتور
أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف

اعتنى بإخراجه
د. مازن بن محمد بن عيسى

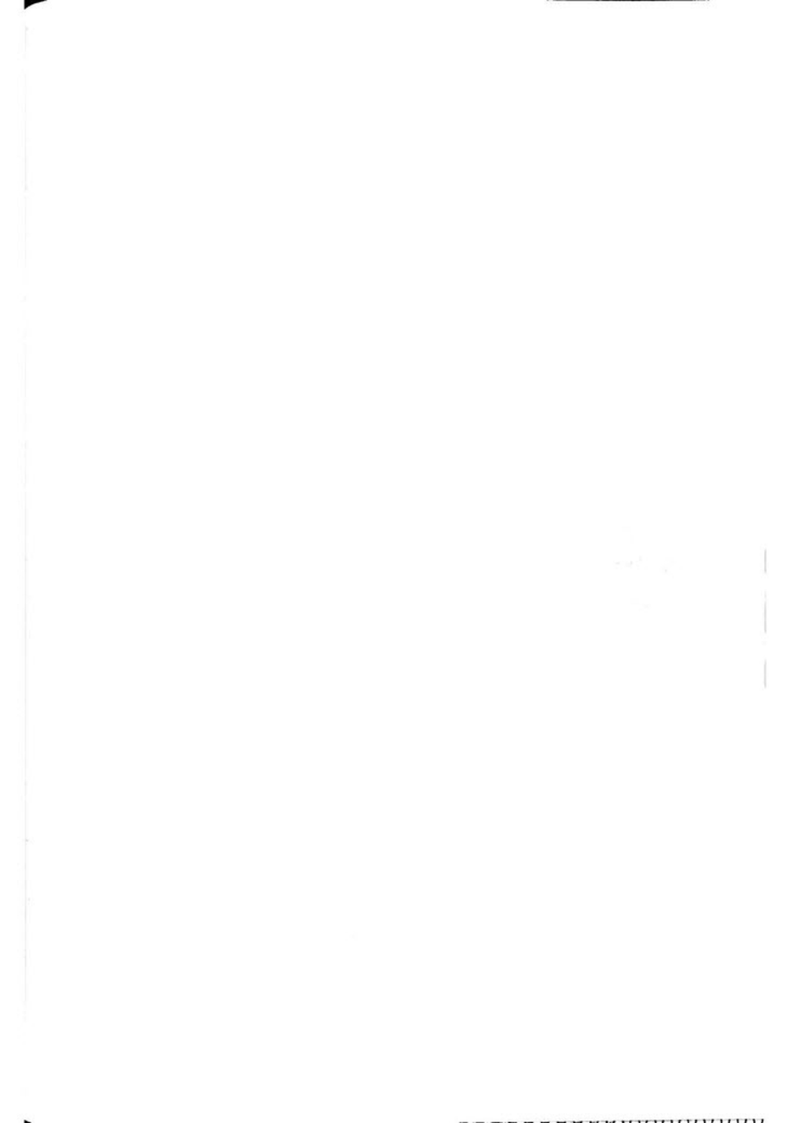
مكتبة الشنقيطي
للنشر والتوزيع

شرح
الرسالة التدمرية

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

مكتبة الشنقيطي للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ـ جدة ـ حي الجامعة
شارع باخشب جنوبي شرقي مسجد الأمير متعب
ص. ب: ٣٤٦٥٠ جدة ٢١٤٧٨
هاتف: ٦٨٩٤٥٥٨ ـ ٦٨٩٥٩٩٣
فاكس: ٦٨٩٣٦٣٨ ـ جوّال: ٠٥٠٤٣٩٥٧١٦



مقدمة فضيلة الشيخ الدكتور
أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فهذا الكتاب عبارة عن دروس أقيمت في مسجد الذهبي بمدينة جدة، بدعوة كريمة من فضيلة الشيخ د. أحمد الجهني، وذلك في عام ١٤١٥هـ. ومن اهتمامه ـ حفظه الله ـ أن أمر بتسجيل الدروس لشرح الرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية، فجاء الشرح ـ ولله الحمد والمنة ـ في سبعة وثلاثين شريطاً، من تسجيلات التقوى الإسلامية.

وبفضل من الله قام فضيلة الشيخ د. مازن بن عيسى، بتفريغ الأشرطة من عدة سنين، وطلب مني مراجعة الدروس؛ لعلها تُطبع، ولكني ترددت؛ لكثرة من تصدى للرسالة بالشرح، ولم أتحمس لفكرة طباعة هذه الدروس.

ولكن مع الحاجة، وإصراره، وإلحاح بعض من أثق برأيهم، نزلت عند رغبة فضيلته، الذي أقنعني بالحاجة الماسة لشرح سهل وميسر، يُساعد طالب العلم على فهم هذه الرسالة الهامة في العقيدة.

وقد أظهر كثير من الإخوان استحسانهم للشرح، وسهولته، لذا فقد وافقت على طباعة هذه الدروس.

ومن جهد د. مازن بن عيسى ـ سلمه الله ـ أن جعل في الحاشية نصوصاً من كتابي: (منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة) تزيد الموضوع وضوحاً. فجزاه الله خيراً على جهده، وتشجيعه.

ورسالة شيخ الإسلام (التدمرية) لها أهمية قصوى؛ لأنها تتحدث عن

موضوعين هامين، كثر الاضطراب فيهما وهما: (توحيد الأسماء والصفات، ومسألة القضاء والقدر). واضطراب الناس في هذين الموضوعين مما لا يخفى على أحد، فالساحة مليئة بالفرق والمذاهب، لذا ولأهمية الموضوعين، وخطورتهما، انبرى شيخ الإسلام لتوضيح عقيدة أهل السنة والجماعة، توضيحاً يزيل اللبس، ويكشف عن خطأ المخالفين. فبسط الموضوع من خلال أصول وأمثلة وقواعد، تبين صحة معتقد أهل السنة والجماعة، وتبين خطأ منهج المخالفين، وتناقضهم.

ولذا وافقت على طباعتها، سائلا المولى تعالى أن ينفع بها، وأن يجزي من ساهم وساعد على نشرها أعظم الجزاء، وأخص فضيلة د. مازن بن عيسى، وفضيلة د. أحمد الجهني.

والله من وراء القصد

كتبه

أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم. والصلاة والسلام على من قال له ربه: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، وقال سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى: ٥٢ ـ ٥٣].

فصلى الله وسلم وبارك على أشرف من بين ووضح وفهم، وعلى آله وصحبة وسلم. أما بعد:

فإن شرف العلم بشرف المعلوم، ولما كان المعلوم متعلقا بالذات الإلهية العلية، كان هذا العلم من أشرف العلوم وأنفعها.

كيف لا ـ وأنت تتعرف به على خالقك ومولاك، ورازقك ومدبرك ومبتغاك، الذي تسمى بأحسن وأكمل الأسماء، واتصف سبحانه وتعالى بأجل وأعلى الصفات .﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

بهذا العلم تتعرف على عظمة هذا الإله، وما يتصف به من قوة وقهر وعزة، وما اتصف به من رأفة ورحمة ومنة.

تعرف أنه العظيم، فتتلاشى كل عظمة أمام عينيك، فترجوه.

تعرف أنه الرحمن الرحيم، فتنسى عطف كل مخلوق، فتلتجئ إليه تسأله وتدعوه.

إله صمد غني حميد كريم، تتوجه إليه الخلائق بجميع أشكالها، وأصنافها، وألوانها:

- فيعطي ذا، ويحرم ذاك.
- ويغني ذا، ويفقر ذاك.
- ويهدي ذا، ويضل ذاك.
- ويرفع ذا، ويضع ذاك.
- ويعز ذا، ويذل ذاك. بعلمه وقدرته وحكمته، فَلِله الحكمة الباهرة، والحجة البالغة سبحانه وتعالى.

قال جل في علاه: ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، قال الإمام ابن كثير: وهذا إخبار عن غناه عما سواه، وافتقار الخلائق إليه في جميع الآنات، وأنهم يسألونه بلسان حالهم وقالهم، وأنه كل يوم هو في شأن. قال الأعمش عن مجاهد عن عبيد بن عمير، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ قال: من شأنه أن يجيب داعيا، أو يعطي سائلا، أو يفك عانيا، أو يشفي سقيما. وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: كل يوم هو يجيب داعيا، ويكشف كربا، ويجيب مضطرا، ويغفر ذنبا. وقال قتادة: لا يستغني عنه أهل السموات والأرض، يحي حيا، ويميت ميتا، ويربي صغيرا، ويفك أسيرا، وهو منتهى حاجات الصالحين، وصريخهم، ومنتهى شكواهم(١).

وبعد: فسأتحدث في نقاط سريعة، عن هذا الشرح المنيف، تكشف أسراره، وتبين أخباره، وتسبر أغواره، وتعين على فهم محاوره وأهدافه.

وبالله تعالى المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلا به سبحانه.

أولاً:

متى ذكر ـ الإمام ابن تيمية ـ ذُكرت مؤلفاته الغزيرة، ومصنفاته الوفيرة.

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ٢٩٣/٤.

ومتى ذُكر ـ الإمام ابن تيمية ـ ذُكرت مواقفه الجليلة، ومآثره الحميدة.

ومتى ذُكر ـ الإمام ابن تيمية ـ ذُكرت مناظراته الشهيرة، واجتهاداته المثيرة.

فرحمة الله تعالى على إمام عُرف بعلمه ومعالمه، ورحمة الله تعالى على إمام حاز شهادة الشرف والثناء والمدح من مشائخه وأقرانه. فسارت بركاب آثاره الآفاق، واستفاد من علمه بنو إسماعيل، وحار فيه بنو إسحاق.

ومعلوم أن طلاب شيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ كثرة كاثرة، من زمنه إلى زمننا إلى من يأتي بعدنا ـ بإذن الله تعالى ـ وقد نهل الطلاب من بحر معارفه، وتزودوا من فقهه وحكمته، وبديع توجيهاته، حتى أصبح المتتلمذ على كتبه، مشار إليه بالبنان، معظم مُجل باللسان. (ذلك فضل الله يُؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم).

ثانياً:

الرسالة التدمرية: هي بحق رسالة نافعة، ضمنها مؤلفها شهيرات المسائل العقدية، وردود وتنبيهات على من خالف توحيد رب البرية في أبواب:

الأسماء والصفات، والشرع والقدر.

فجاءت رسالة شافية، وافية كاملة، حققت المقصود، ونزهت الرب المعبود.

ثالثاً:

شرح الرسالة التدمرية: لفضيلة الشيخ الدكتور: أحمد بن عبداللطيف آل عبداللطيف:

- شرحها الشيخ الكريم في جامع الذهبي في محافظة جدة، في سبعة وثلاثين لقاء.
- شرحها الشيخ الكريم شرحا متوسطا بين الإسهاب والإيجاز: ففك ووضح

المعاني الغامضة، وسهل المسائل العويصة، مع ما امتاز به الشرح من كثرة إيراد الأمثلة.

فالشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وضح وبين، وهذب ووجه، وقعد ودلل، وأعاد وكرر، فكان شرحا منيفا عظيما.

غير أن الشيخ الكريم اكتفى بشرح جزء يسير من الرد والاعتراض في القاعدة السابعة؛ لأنه قد بين مقصودها، والمراد منها غير مرة.

- أدرجت في حواشي الشرح جملا غير قليلة، من رسالة الشيخ الكريم لمرحلة الدكتوراة، والموسومة بـ (منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة) من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ. وتقع الرسالة في (٥٢٦) صفحة. ولذا فقد أحلت إليها في هامش الشرح كثيرا؛ لمناسبتها المقام. فهي رسالة نافعة مفيدة.

وكان عملي القاصر في إخراج هذا السفر على النحو التالي:

- تفريغ الأشرطة ـ السبعة والثلاثين ـ وعرضها على الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ، علما أن الشريطين (٩ ـ ١٠) قد خرج فيها الشيخ عن منهج الدرس، وتحدث عن موضوعين في غاية الأهمية:

الأول: وقفات ودروس وفوائد من قصة آدم عليه السلام.

والثاني: درس في اليقين.

وقد أدرجتها مع جملة أسئلة الدرس في ملحق، في آخر هذا الشرح المبارك. علما أن الأسئلة، سردتها كفوائد غير مرتبة على الترتيب الزمني للدروس.

- قمت بمقابلة المكتوب، على الأشرطة حرصا على سلامته، واستدراك ما يقع فيه من سقط، أو خطأ ونحوه. مع أن الشرح المتلقى بالتقرير، ليس كالشرح المكتوب بالتحرير، ولكن حرصت على إخراجه كاملا دون تدخل، إلا إن اقتضى المقام، بعد استشارة شيخنا الكريم وإذنه.
- عزوت الآيات الشريفة إلى مواضعها في المصحف الشريف.
- خرجت الأحاديث النبوية الشريفة المنيفة، الموجودة في الشرح، قدر المستطاع.

- لم أخصص لكل أصل أو قاعدة صفحات محددة، وإنما سردت الشرح سردا. وضعت كلام شيخ الإسلام أولاً، ثم أردفته بشرح الشيخ.
- وقد اعتمدت في المتن، على طبعة مكتبة العبيكان الطبعة الرابعة ١٤١٧هـ، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي.

وأخيراً: وقع بين يدي من الشروحات والتعليقات والتوضيحات لهذه الرسالة المباركة، مجموعة من الكتب والمذكرات، أحببت ذكرها والإشارة إليها ـ رغبة في الخير، لكل من أراد الزيادة والإفادة، والله تعالى أسأل أن يكتب لنا ولشيخنا ولكم وللمسلمين الحسنى وزيادة.

قائمة بالكتب والمذكرات:

١ ـ التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية. تأليف الشيخ: فالح بن مهدي آل مهدي. تصحيح وتعليق د. عبدالرحمن المحمود.

٢ ـ تقريب التدمرية. تأليف الشيخ العلامة: محمد بن صالح العثيمين.

٣ ـ شرح الرسالة التدمرية. تأليف الشيخ العلامة: محمد بن صالح العثيمين. في مذكرة.

٤ ـ شرح الرسالة التدمرية. تأليف الشيخ العلامة: عبدالرحمن بن ناصر البراك.

٥ ـ الأسئلة والأجوبة في الرسالة التدمرية. تأليف الشيخ: أو زكريا يحي عثمان، المدرس بالحرم المكي الشريف. في مذكرة.

٦ ـ شرح الرسالة التدمرية.تأليف الشيخ الدكتور: محمد بن عبدالرحمن الخميس.

٧ ـ توضيح مقاصد المصطلحات العلمية في الرسالة التدمرية. تأليف الشيخ الدكتور: محمد الخميس.

٨ ـ التوضيحات الأثرية لمتن الرسالة التدمرية. جمع وترتيب: فخر الدين بن الزبير علي المحسي. تقديم د. محمد الخميس.

٩ ـ الأجوبة المرضية لتقريب التدمرية. تأليف: بلال بن حبشي الجزائري. تقديم د. عبدالرحمن المحمود.

وهناك بعض الشروحات المسموعة لمعالي الفضيلة والشيوخ، يمكن الحصول عليها عبر محلات التسجيلات، أو عبر الشبكة العنكبوتية.

وهذا إن دل فإنما يدل على أهمية هذه الرسالة العظيمة، التي وضحت، وبينت، وكشفت شبه القوم المتعلقة بتوحيد رب العالمين، في الأسماء والصفات، وفي الشرع والقدر. والحاجة ما زالت قائمة لتسهيل وتذليل فهم هذه الرسالة، وكل ما قدم هو جهد مشكور، وعمل مبرور. أسأل الله تعالى أن يتقبل من الجميع، وأن يرزقنا حسن العلم والفهم ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم

د. مازن بن محمد بن عيسى
mazenbinEisa@hotmail.com

■ ■ ■

■ مقدمة الدرس:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

سبحانك لا علم لنا إلَّا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم، سبحانك لا فهم لنا إلَّا ما فهمتنا إنك أنت الجواد الكريم، سبحانك لا سهلاً إلَّا ما جعلته سهلاً، وأنت تجعل الحزن سهلاً إذا شئت، لا إله إلَّا الله الحليم الكريم.

أما بعد:

فيسعدنا أن نجتمع لمذاكرة ومدارسة العقيدة الإسلامية، ومن الأمور البدهية وقوع الافتراق في هذه الأمة، وقد أخبر بذلك الصادق المصدوق(١) وهذا معلوم من الدين بالضرورة، بل إن نسبة الافتراق في هذه الأمة أكثر منه في النصرانية واليهودية، فإذا كانت النصرانية قد افترقت إلى إحدى وسبعين فرقة،

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: فلقد أخبر النبي ﷺ أن هذه الأمة ستفترق إلى ثلاثة وسبعين فرقة كلها في النار إلَّا واحدة، وهي ما كانت على مثل ما كان عليه ﷺ وأصحابه، ولقد وقع ما أخبر به ﷺ. فوجدت فرق كثيرة لها آراء متعارضة في مسائل العقيدة التي يفترض ألَّا يختلف أحد من المسلمين فيها.
فما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الاختلاف والتباين في قضايا لا تقبل التغير والتبديل مع تغير الزمن وتبدل الأحداث، ولا مجال للاجتهاد فيها، فهي مسائل ثابتة وتوقيفية؟ لا شك أن هذا الاختلاف هو نتيجة حتمية للابتعاد عن المنهج الذي خطّه ورسمه رسول الله ﷺ لأمته، فكلما ابتعد الإنسان عن هذا الخط المستقيم ازداد ضلالاً، فنسبة ضلاله في الأفكار والمعتقدات إنما تكون بمقدار انحرافه عن الخط المستقيم الذي رسمه ﷺ، والمتمثل في الكتاب والسنة وفهمهما في ضوء ما فهمه سلفنا الصالح.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٩ ـ ١٠]

واليهود إلى اثنتين وسبعين فرقة فإن هذه الأمة ـ أمة محمد ﷺ ـ ستفترق إلى ثلاثة وسبعين فرقة، وقد أخبر الصادق المصدوق أنها كلها في النار إلَّا واحدة.

فهناك فرقة هي الناجية وقد بيَّن النبي ﷺ منهج هذه الفرقة الناجية فقال: (من كان من مثل ما كان عليه أنا وأصحابي)[١].

فالافتراق حقيقة واقعية وقعت في هذه الأمة، وكلٌّ من هؤلاء الفرق يعتقد أنه هو الفرقة الناجية، لكن ما هي ملامح وما هو منهج هذه الفرقة الناجية؟ وكيف نتعرف عليها[٢] وخاصة في قضية أساسية هي: ما يتعلق بتوحيد الله سبحانه وتعالى؟

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه (٢٦٤١)، وجماعة، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد كسنن أبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم. ابن تيمية: مجموع الفتاوى: (٣٠/ ٣٤٥). وقال مع أن حديث الاثنين وسبعين فرقة ليس في الصحيحين، وقد ضعفه ابن حزم وغيره، لكن حسنه غيره أو صححه كما صححه الحاكم وغيره، وقد رواه أهل السنن وروي من طرق. ابن تيمية: منهاج السنة: (٥/ ٤٨).

(٢) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ وبهذا يتبين لنا أن دراسة الآراء الاعتقادية لفرقة من الفرق أو عالم من العلماء لمعرفة مدى صحتها وصوابها، يتوقف أساساً على دراسة المنهج الذي سلكته للوصول لهذه الآراء.
فإذا كان المنهج منحرفاً فستكون النتائج والآراء باطلة، وإذا كان المنهج سليماً ولكن التطبيق خاطئ فسيقع الإنسان أيضاً على نتائج باطلة.
وغاية القول: إنّ أخطاء المدارس الكلامية في بعض ما تقرره من العقائد، وانحرافها في ذلك عن العقيدة السلفية الصحيحة لا يرجع فقط إلى الخلاف بينهما وبين العقيدة السلفية، وإنما يرجع إلى اختلاف مناهجها عن المنهج السلفي في إثبات العقائد الدينية، كما يرجع الخلاف بين تلك المذاهب بعضها مع بعض إلى الخلاف في المنهج.
ويتمثل هذا الخلاف المنهجي بين المذاهب الكلامية بعضها مع بعض، وبينها وبين المدرسة السلفية في اختلاف موقف كلٍّ منهما من العقل والنقل في إثبات العقائد: فهل هما طريقان متساويان في قيمة الاستدلال أم أن العقل هو المقدم، أم النقل هو المقدم؟ وهل تثبت جميع العقائد بكل منهما، أم يثبت بعضها بالعقل ويثبت البعض الآخر بالنقل؟ وهل يمكن أن يتعارض العقل والنقل فيما يثبت بهما من العقائد أم لا؟ وما هو الموقف الصحيح إذا وقع هذا التعارض المفروض، هل نتوقف في قبول دلالة العقل، أم نلجأ إلى تأويل النقل للتوفيق بينهما؟!
وما هي طرق هذا التأويل وضوابطه؟

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٠]

فأهم قضية وهي قضية التوحيد ومفهوم لا إله إلّا الله، نجد في العالم الإسلامي جهلاً ذريعاً بها، والدليل على جهل الناس بهذه الكلمة الأساسية ـ لا إله إلّا الله ـ ما نشاهده من واقعنا سواء على مستوى الدول أو على مستوى الأفراد، فأنت إذا خرجت خارج هذه البلاد تجد واقع الناس، دليل على جهلهم بلا إله إلّا الله، هذا الضلال هو المنتشر في العوام الذي هو الضلال في توحيد الالوهية، أما توحيد الأسماء والصفات فهو في طبقة العلماء، ونحن سنهتم بهذا الجانب الثاني، الضلال المنتشر في طبقة العلماء، توحيد الأسماء والصفات الذي عالجه شيخ الإسلام من خلال كتابه (التدمرية).

نظرة في واقع المسلمين/بـ (لا إله إلّا الله):

نجاة الإنسان متوقف على كلمة التوحيد[1] (لا إله إلّا الله، محمد رسول

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: التوحيد عند إمام الحرمين كما سبق ذكره هو اعتقاد الوحدانية ويريد به توحيد الربوبية. (فكلمة التوحيد كلمة مشتركة (فقد يراد بها فصل شيء من شيء وإفراده عنه بعد انضمامه إليه، فيقال للمفرق بين جوهرين: قد وحد كل واحد منهما، وقد يراد بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد) وبعد أن عرض الجويني ـ معاني التوحيد المختلفة أقام الدلالة على الوحدانية بدليل التمانع المشهور عند النظار. مما يدل على أن مفهوم التوحيد والوحدانية عند إمام الحرمين هو توحيد الربوبية، أي أن لا خالق ولا مبدع لهذا الكون سوى الله سبحانه).
ثم يقول الشيخ ـ رعاه الله تعالى ـ: ولهذا فمفهومه للتوحيد يخالف مفهوم علماء السلف له، فالتوحيد عند علماء السلف يشمل التوحيد بأقسامه الثلاثة:
توحيد الربوبية: وهو اعتقاد أن لا خالق ولا رازق ولا نافع إلا الله.
وتوحيد الألوهية: وهو إفراد الله بالعبادة، لا يصرف شيء من العبادة لغير الله، وهذا هو مقتضى لا إله إلا الله.
وتوحيد الأسماء والصفات: وهو إثبات صفات الكمال الله تعالى التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله إثباتاً على وجه لا يقتضي المشابهة والتمثيل.
ويعتقد علماء السلف أنه لا يكفي الإقرار بتوحيد الربوبية كما يظن علماء الكلام الذي يجعلون إثبات هذا التوحيد هو الغاية، ذلك أن المشركين كانوا يقرون بربوبية الله، وما كانوا يعتقدون في معبوداتهم أنها تشارك الله في الخالقية والرازقية، بل يعتقدون أن الله وحده هو الخالق الرازق الذي يجير ولا يجار عليه وهذا ثابت بنص القرآن ' وإنما يعبدون آلهتم ومعبوداتهم طلباً للشفاعة والزلفى عند الله.
[منهج إمام الحرمين ١١٥ ـ ١٣٥]

الله) لكن إذا خرجت خارج هذه الديار وجدت واقع الناس يشهد بجهلهم بلا إله إلَّا الله.

إذن: ما نشاهده من عبادة القبور، والتوجه إلى الأولياء بسؤالهم، والاستغاثة بهم، وهو يقع في بلاد ينتشر فيها العلم حتى في بعض البلدان تجد من يعبد الحسين في بلد فيها مركز علمي عالمي على مشهد ومرأى من طلبة العلم، وما ذلك إلَّا لجهلهم بمفهوم لا إله إلَّا الله بل إذا سألت طلبة العلم ما معنى (لا إله إلَّا الله) فكثير منهم يقول: لا خالق ولا رازق إلَّا الله، بل إن طبقة الصوفية وطبقة المتكلمين كلهم لا يعتنون إلَّا بهذا الجانب ويعتقدون أن معنى (لا إله إلَّا الله): هو أن تعتقد أنه لا خالق لهذا الكون، ولا مبدع لهذا الكون إلَّا الله، ومن اعتقد هذا الاعتقاد، دخل في التوحيد وأصبح من الموحدين، مع أنه من الأمور الأساسية التي نعرفها جميعاً، أن المشركين الذين بُعث فيهم الرسول ﷺ كانوا على هذا الجانب من الاعتقاد، يعرفون أن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون، وهو مبدعه وموجده ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨].

إذن: فالإيمان بهذا الجانب وهو توحيد الربوبية، هم على الإقرار به، ومع ذلك يعتبرون مشركين؛ لأنهم ما أفردوا الله سبحانه بالعبادة، وهذا دليل أكيد على أنه ليس معنى (لا إله إلَّا الله): لا خالق ولا رازق إلَّا الله، وإلَّا لدخل هؤلاء في التوحيد، ولما صار بينهم وبين النبي ﷺ نزاع.

مع أنك تجد أن القرآن يوضح أن دعوة الأنبياء جميعاً إلى إفراد الله تعالى بالعبادة وأن الأنبياء ما جاءوا لأقوامهم ليقولوا لهم: اثبتوا وجود الله، أو أقيموا الدلائل على وجود الله، بل إن هذه المسألة معروفة ضرورية في نفوسهم[1]، ومع هذا الوضوح إلَّا أنك تجد اهتمام المتكلمين والصوفية بهذا الجانب من التوحيد، فيهتمون به ويقيمون الدلائل على وجود الله تعالى،

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: فعلماء السلف يرون أن معرفة الله تحصل بطرق أخرى سوى النظر العقلي فمن تلك الطرق: طريق الضرورة والفطرة والمعجزة.

[منهج إمام الحرمين ٩٠/ بتصرف]

ويترتب على هذا من المناهج الخاطئة التي تلقي بظلالها إلى الإخلال بأسماء الله وصفاته وبأخبار الله تعالى.

فالمقصد أنّ ما تشاهده من واقع المسلمين دليل على جهلهم بلا إله إلّا الله، حتى إن بعضهم ألّف: (مفاهيم يجب أن تصحح) أراد أن يُبيّن ويقول: إننا مخطئون إذا كنا نعتقد أن المشركين أقروا بتوحيد الربوبية، يريدنا أن نصحح مفاهيمنا والعياذ بالله.

ومع أن هذا واضح في القرآن، وبيّنه القرآن أوضح بيان، وحتى إذا سئل المشركون: لماذا تعبدون الأصنام؟ قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، إذن: يعرفون أن هذه الأصنام هم الذين صنعوها بأيديهم، فليست هي الخالقة، فلا يشركون مع الله تعالى في التخليق والترزيق، بل يعتقدون أن الله تعالى وحده هو الخالق، والمبدع لهذا الكون، وإنما يعبدون هذه الأصنام طلبا للشفاعة، لمجرد أنها تقربهم إلى الله زلفى.

حتى إنهم كانوا يؤمنون بالقضاء والقدر، ويحتجون به على النبي ﷺ، ويقولون: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] يعني: هم يحتجون بالقضاء والقدر على دعوة النبي ﷺ يقولون: لماذا تدعونا؟ فلو أن الله لم يرد منّا عبادة الأصنام والأوثان لما تركنا نعبدها، ولمنعنا منها، ولكن الله كتبها علينا ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، إذن: هم يحتجون بالقضاء والقدر على عبادتهم، فدلّ ذلك على أنهم يعرفون الله سبحانه وتعالى، ويُقرون بمشيئته[1].

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: استدل المعتزلة بقوله تعالى ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ الأنعام: ١٤٨ على أن الله تعالى لم يرد الكفر من الكافرين، إنما وقع بإرادتهم له. ووجه استدلالهم بهذه الآية: أن الله تعالى وبّخ المشركين عندما احتجوا بالقدر، فلو كانت مقالتهم صحيحة، وأن الله تعالى أراد منهم الشرك لما وبّخوا.

ثم قال: وقد منع إمام الحرمين دلالة الآية على معناها الظاهر كما فسرها المعتزلة، ثم بيّن معناها بما يتفق مع القول بإثبات مشيئة الله تعالى لكل شيء، وإن أخطأ في بيان هذا المعنى، حيث زعم أن المشركين احتجوا بالمشيئة والقدر هازئين ولم يكونوا جادين، إذ لا يعترفون أساساً بالله تعالى، فكيف يثبتون صفة المشيئة، لأن إثبات الصفة فرع عن=

فالدلائل واضحة بيّنة جليّة معلومة من الدين بالضرورة، على أن المشركين أقروا بربوبية الله تعالى، ومع ذلك نجد أن المتكلمين والصوفية إنما يهتمون بهذا الجانب من التوحيد، ويهملون الجانب الأساسي وهو توحيد الألوهية.

فليس له ذكر عندهم ولا اهتمام، إنما الأدلة والنزاعات والخصومات على إثبات وجود الله تعالى، وكيفيته؟ مع أنها مسالة فطرية ضرورية يعرفها الإنسان كما قال الأعرابي يُعبّر عنها: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فأرض ذات فجاج، وسماء ذات أبراج، ألا تدل على العليم الخبير. فعبّر عن هذه الفطرة بكل سهولة، ومع ذلك نجد الجهل الكبير بلا إله إلَّا الله. ويترتب على هذا الجهل:

أن من قال (لا إله إلَّا الله) فهو مسلم مؤمن موحد، وإن عبد الأصنام، وطاف حولها، أو تمسح بها، أو سألها من دون الله، فلا تخرجه من دائرة التوحيد.

وهناك أيضاً من الفِرَق، نتيجة لهذا الإخلال بفطرية المعرفة بالله تعالى، عندما حاولت إقامة الأدلة على وجود الله تعالى، ضيقوا دائرة التوحيد، فجعلوا الموحد هو الذي ينكر صفات الله تعالى، ومن أثبت لله صفة من

= الإيمان بالله تعالى، وهؤلاء كفرهم كفر بالله تعالى.

ثم قال: ونحن لا نسلم لإمام الحرمين فهمه لهذه الآية، واعتباره أن المشركين لا يقرون بوجود الله تعالى، ويقرون بالقضاء والقدر، وإن أنكروا الأمر والنهي، ولا مانع من ذلك كما تحكيه آيات أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ العنكبوت: ٦١

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ الزخرف: ٨٧.

ثم قال: والتوبيخ جاء لكل من يحتج بالقدر مبرراً جريمته وكفره، فلا يحق لكافر أو عاص أن يبرر كفره ومعصيته متحججاً بالقدر، فالاحتجاج بالقدر تبريراً للمعاصي والأخطاء باطل، وبطلان الاحتجاج به لا يستلزم نفيه وعدم وجوده كما فهم المعتزلة، فظنوا أن المشركين وُبّخوا لأنهم اثبتوا المشيئة لله تعالى، والله أعلم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٩٧ ـ ٢٩٩/ بتصرف]

الصفات فهذا يعتبرونه مشركاً كافراً. وقد قامت لهم دولة، ووجد لهم شأن، وصاروا يحملون الناس حملاً على هذا الاعتقاد، حتى إنّ الإمام أحمد ما سلِم منهم، فجاءوا ببدعة القول (بخلق القرآن)، وأن الذي لا يقول إن القرآن مخلوق، أو يقول: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، يعتبرونه مشركاً كافراً[١].

ما الذي أدّى بهم إلى ذلك؟

لأنهم لم يسلموا بفطرية المعرفة، وأنّ معرفة الله فطرية ضرورية، وأنها لا تحتاج إلى دليل، فعندما حاولوا إقامة الأدلة على وجود الله تعالى، سلكوا منهجاً طرداً لهذه الدلائل فوقعوا في هذه المشكلة وهي مشكلة (نفي الصفات) فنفوا الصفات، وزعموا أنّ الله لا يتكلم كلاماً بحرف وصوت، وإنما هذا الكلام مخلوق، فليس له كلام قائم به. فالذي لا يقول: إن كلام الله مخلوق، يعتبرونه مشركاً؛ لأنه قال: بتعدد القدماء.

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: استند ابن تيمية على الإجماع في إثبات أن الله يتكلم بكلام قائم به مريد بإرادة قائمة به، وأن كلامه وإرادته غير مخلوقة فقال: وأما ما يوصف به الرب من الكلام والإرادة فقد دلّت عليه أسماؤه الحسنى، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله تعالى متكلم بكلام قائم به، وأن كلامه غير مخلوق وأنه مريد بإرادة قائمة به، وأن إرادته ليست مخلوقة، وأنكروا على الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين قالوا: إن كلام الله مخلوق في غيره، وأنه كلم موسى بكلام خلقه في الهواء. واتفق سلف الأمة وأئمتها على أن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود. ويقول أيضاً: بل في كلامي ما أجمع عليه السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٦]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: استدل السلف بمفهوم قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾ على أن القرآن ليس بمخلوق، قال عبد العزيز الكناني: إن الله عزوجل أخبرنا في كتابه بخلق الإنسان في ثمانية عشر موضعاً، ما ذكره في موضع منها إلّا أخبر عن خلقه، وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعاً فلم يخبر عن خلقه في موضع منها ولا أشار إليه بشيء من صفات الخلق، ثم جمع بين القرآن والإنسان في: من كتابه، فأخبر عن الخلق للإنسان، ونفى الخلق عن القرآن فقال الله عزوجل: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٤٨]

ولذلك امتحنوا الإمام أحمد وعلماء الحديث، وحملوهم على القول بخلق القرآن حملاً، فهؤلاء ضيقوا هذه الدائرة.

وبعضهم يجعل من يطلق شيئاً من الأسماء مشركاً وبالتالي: حتى أسماء الله تعالى لا يطلقونها عليه سبحانه تعالى.

كل ذلك إخلال حقيقي، وعدم فهم للتوحيد الحقيقي الذي جاء به الرسول ﷺ أو جاءت به الأنبياء.

فالفرقة الناجية: هي ما كانت على منهج النبي ﷺ وأصحابه، وعليه فالمنهج الصحيح: الالتزام بكتاب الله تعالى، وبسنة نبيه محمد ﷺ، على فهم صحابة الرسول ﷺ، وفي ذلك نجاة الإنسان.

أنواع الضلال:

الضلال نوعان:

١) ضلال منتشر في العوام وهو (الإخلال بجانب توحيد الألوهية).

٢) ضلال منتشر في طبقة العلماء. فالطلاب الذين يقرءون في التفسير أو في البلاغة، يجدون بعض الأخطاء العقدية منتشرة. وهذا الضلال في جانب (الأسماء والصفات)، ودراستنا لهذا الكتاب هو لمعالجة هذا الجانب.

وأما توحيد الألوهية، فقد اهتم علماء الدعوة بهذا الجانب ووضحوه توضيحاً تاماً، ومن ذلك بعض كتبهم ككتاب (كشف الشبهات، وكتاب التوحيد وشروحاته)، كلها لتجلية هذا الجانب، وبيان العقيدة الصحيحة، ومعنى لا إله إلَّا الله وشروطها.

لكن لابد أن نعترف أن واقع الأمة الآن فيه جهل ذريع بالكلمة الأساسية (لا إله إلَّا الله) فلا يفهمونها.

فمن شروط لا إله إلَّا الله ومعانيها: أن يكون الحكم لله، فتجد دولة تقول أنا دولة إسلامية لكنها لا تقبل بتحكيم شرع الله تعالى، فتقبل بالعلمانية، وتقبل بالشيوعية، وتقبل بالاشتراكية، تقبل بأي منهج من هذه المناهج الوافدة إلَّا شريعة محمد ﷺ، يريد شريعة محمد ﷺ أن تكون في المسجد، أما أن

تشمل شريعته جميع جوانب الحياة السياسية والاجتماعية، والاقتصادية فلا، ثم بعد ذلك يقولون: نحن مسلمون، ونحن دولة إسلامية، فهذا يتنافى مع لا إله إلَّا الله. فكما أنه يتنافى مع لا إله إلَّا الله عبادة القبور والأوثان، والتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة، كذلك إذا لم تكن الحاكمية لله تعالى فهذا خروج عن (لا إله إلَّا الله) وإن قال: لا إله إلَّا الله، وإن زعم أنه من المسلمين.

فالأمر جد خطير، فالجهل بلا إله إلَّا الله أمر واقع واضح، والدلائل عليه واضحة سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الدول.

لا تناسب بين صحة العقيدة وقوتها:

ثمَّ جانبان:

١) جانب لتصحيح العقائد.

٢) جانب لتعميق العقائد.

فقد تكون عقيدة الإنسان قوية وعميقة، لكنه على ضلال.

وقد تكون عقيدته صحيحة، ولكن ليس عنده العمق فيها.

ونحن واجبنا أن نهتم بالجانبين: (جانب التصحيح، وجانب التعميق).

وأما الدليل على وجود من تكون عقيدته قوية وعميقة ولكنها على ضلال: ما أخبرنا به النبي ﷺ من أحوال وأخبار الخوارج، (تحقرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة)[١].

والشيعة عندهم عمق في العقيدة، ولكنهم كذلك على ضلال، يتعبدون الله تعالى بشتم الصحابة، يدّعون أن القرآن ما وصلنا إلَّا ثلثه، يعتقدون أن الصحابة كلهم ارتدوا على أدبارهم، ومع ذلك تجدهم أقوياء في العقيدة، إذا رأيتهم عند الكعبة تجدهم يبكون خاشعين، فهذا البكاء والخشية من الله دليل على العمق ولكن على ضلال مبين، لذلك قال الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المناقب (٣٦١٠).

ٱلْغَـٰشِيَةِ ﴿١﴾ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَـٰشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾﴾ [الغاشية: ١ ـ ٤].

وكذلك أمثال الرهبان المنقطعين للعبادة الذين لم تشغلهم دنيا، متعبدين لله تعالى، لكن على ضلال مبين.

ومن أمثلة ذلك: الصوفية، قد تجد عندهم تنسّك وزهد، لكن ليس عندهم صحة في العقيدة.

والنوع الآخر: من تكون عقيدته صحيحة، لكنها ليست عميقة.

فبعضهم: ليس عنده خرافات ولا بدع ولا ضلالات، لكن إيمانه بالله تعالى لا يجعله يصلي صلاة الفجر مع الجماعة، ولا يجعله يبكي من خشية الله، ولا يجعله يترك الربا فهذا فقدَ العمق، فهو لاهٍ في الدنيا[(١)].

ـ إذن: نحن أمام مرضين:

١ ـ مرض الشبهات.

٢ ـ مرض الشهوات.

فالشهوات قد تخفف من العقيدة وتضعفها.

والشبهات قد تكون العقيدة عميقة لكن على ضلال.

ونحن يجب علينا أن نعالج المرضين، تصحيحاً للعقيدة، وتعميقاً لها.

ونحن الآن في شرحنا هذا لمعالجة المرض الأول وهو: تصحيح العقائد.

وأما معالجة الشهوات فله طرقه الأخرى من التربية.

سهولة العقيدة الإسلامية:

الذي أحب أن أنبّه إليه، أن العقيدة الإسلامية سهلة ميسرة بسيطة، والمطلوب منّا: الإيمان بأركانه الستة. لكن أثناء ردودنا على المتكلمين والفلاسفة، قد توجد صعوبة ليس منشؤها العقيدة، ولكن الصعوبة تأتي من

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وأساليب تقوية العقيدة تأتي بـ: (المذاكرة ـ والالتزام بالشرع ـ والأخوة والتربية الصحيحة ـ والاهتمام بمجالس الإيمان بمذاكرة الجنة والنار..).

جملة الردود على المتكلمين؛ لأجل تصور كلامهم، فالعقيدة سهلة يعرفها الصغير والكبير.

ولأجل أن شيخ الإسلام من خلال كتابه التدمرية سيرد على المتكلمين والفلاسفة والمناطقة، فإن تصور كلامهم هو الصعب.

وهذا الكلام قلناه؛ لأن بعض الطلاب يقول: العقيدة معقدة، قلنا: ليست العقيدة معقدة، بل هي يسيرة ميسرة، بأن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، هذا هو المطلوب منك.

لكن العلماء المتخصصون يجب أن يعرفوا الشبهات والانحرافات الفكرية التي وقعت، وكيفية الرد عليها، وهذا المجال تصدى له شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يتعلق بالأسماء والصفات.

ملاحظة:

حينما أقول إن توحيد الربوبية، أو أن معرفة الله تعالى فطرية وضرورية، لا يعني أننا لا نهتم بها، أوأنها ليست أساسية، بل الذي يأتي بتوحيد الألوهية فهو متضمن لتوحيد الربوبية. لكن هل يكفي توحيد الربوبية؟ هذا الذي أنا قصدته في المقدمة.

الآن العالم الإسلامي يظنون أنك إذا قلت: لا إله إلَّا الله واعتقدت أنه لا خالق إلَّا الله وأن الله موجود فإن هذا يكفي، وإن عبدت صاحب القبر وإن سألته من دون الله، فالخرافة منتشرة، حتى إن بعض الأضرحة لا وجود لها تاريخياً.

يقول الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: أنا حينما تجولت في إحدى البلدان، سألت عن هذا فقالوا: هذا قبر الحسين، وقبر الحسين المعروف أنه قتل في كربلاء، فما الذي يأتي به في هذا البلد، فأصبحت أسأل الصغير والكبير، فسألت شخصاً: هذا قبر من؟ فقال: هذا قبر الحسين، فقلت له: ما الذي جاء به عندكم وهو قتل في كربلاء، قال: هم ضربوا رأسه فطار الرأس وجاء عندنا.

هذه الخرافة وجدتها حتى عند طالب يدرس في التاريخ ومتخصص فيه، وعنده نفس هذا المعتقد، فسألته وقلت له: لنفرض أن الرأس طار، ونحن لا نقول: إن الله لا يعجزه شيء، الله قادر يطير الرؤوس، لكن هذا الخبر رأيته أم جاءك من صادق مصدوق؟ فسكت، فإذا هي خرافة انتشرت والناس تصدق كل ما يقال، فصدقوا، ثم بني عليه ضريح، ثم صار يطاف حوله ويسأل من دون الله. وهو خرافة قائم على شيء لا وجود له أصلاً.

يعني من يقول: إن رأس الحسين موجود هناك ليس بصحيح، حتى تاريخياً ليس له صحة فهؤلاء القوم يعتقدون أن التوحيد هو أن تقول: لا إله إلَّا الله، معتقداً أن الخالق هو الله سبحانه وتعالى، فهل هذا هو حقيقة التوحيد؟

المشركون وهم مشركون عندما يطوفون ويحجون يقولون: (لبيك لا شريك لك، إلَّا شريكاً هو لك تملكه وما ملكك) يعني: يعتقدون أن هذه الآلهة التي يعبدونها من دون الله هي مربوبة مقهورة لله، لا يعتقدون أنها تشارك الله في التخليق أو الترزيق، فالله وحده هو الخالق الرازق، لكن لماذا يتوجهون إليها؟ فقط لمجرد طلب الزلفى والشفاعة.

إذن: ما معنى: لا إله إلَّا الله؟

أي لا معبود بحق إلَّا الله، فكل من صرف عبادة لغير الله فهو مشرك شركاً أكبر مخرج عن الملة.

فالشاهد: أن الإتيان بتوحيد الربوبية بمفرده لا يكفي، فلا إله إلَّا الله، لها شروط منها: أن تفرد الله بالعبادة، وتكفر بكل آلهة غير الله.

لذلك المشركون يفهمون هذا المعنى، فلما جاءهم النبي ﷺ وقال: أدعوكم إلى كلمة إذا قلتموها خضعت لكم العرب، ودفعت لكم العجم الجزية، قالوا: وأبيك عشرا فعندما قال لهم (قولوا: لا إله إلَّا الله) قاموا ينفضون ثيابهم ويقولون ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾[1] [صٓ: ٥]؛ لأنهم

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه في كتاب تفسير القرآن باب تفسير سورة ﷺ (٣٢٣٢) وانظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم (٤/ ٣٠).

فهموا أن لا إله إلَّا الله هي منهج، تغير تفكيرهم وتصوراتهم عن هذه المعبودات فلابد من تركها، وهم ليس عندهم استعداد لترك معبوداتهم [فتوحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية].

وقد تنطمس الفطرة فتحتاج إلى تذكير فيأتي القرآن ويُبيِّن. وكل مخلوق من مخلوقات الله هو آية على الله سبحانه وتعالى، ولذلك أمرنا الله بأن نتفكر في أنفسنا، وأمرنا بأن نتفكر في الإبل كيف خلقت، وفي السماء كيف رفعت، وفي الجبال كيف نصبت، وفي الأرض كيف سطحت، وهذا التفكير يعمق فيك الإيمان والعقيدة، وليس معنى ذلك لتأسيس العقيدة، أو أن القرآن لم يهتم بتوحيد الربوبية، إنما الذي قصدته: أن توحيد الربوبية لا يكفي، فإن المشركين كان عندهم جانباً من توحيد الربوبية، ومع ذلك لم ينفعهم.

وعليه فإن الجهل بلا إله إلَّا الله، دليله واقع الأمة سواء على مستوى الأمم أو على مستوى الأفراد.

فلا إله إلَّا الله معناها: أن تقبل كل ما جاء عن الله تعالى، فلا معبود بحق إلَّا الله، وهو التوحيد الذي جاءت به الرسل وهو الأساس، وهو متضمن لأنواع التوحيد جميعها.

■ ■ ■



■ بداية الشرح:

قوله: (قال الشيخ الإمام، العالم، العلامة، شيخ الإسلام، مفتي الأنام، أوحد عصره، وفريد دهره، ناصر السنة، وقامع البدعة، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن الشيخ، الإمام العلامة، شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ، الإمام، العلامة، شيخ الإسلام مجد الدين، أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحرّاني وأرضاه:

الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً):

١ ـ هنا بدء الطالب الناقل بذكر أوصاف شيخ الإسلام ابن تيمية، فوصفه بأنه الإمام العلامة....، وهذه الألقاب لشيخ الإسلام ليس فيها مبالغة، فمن درس حياته، وجد أنه عالم وعلامة، وأنه ناصر السنة وقامع البدعة، فما من بدعة إلّا وردّ عليها، فردّ على الرافضة، وردّ على الفلاسفة، وردّ على المتكلمين، وردّ على المناطقة، وكان رحمه الله في كل فن من الفنون مبرزاً فيه، فهو فريد دهره وأوحد عصره.

٢ ـ بدء شيخ الإسلام بخطبة الحاجة، وورد فيها عن النبي ﷺ أنه كان يبدأ بها، وتأسياً بالنبي ﷺ بدء بها الشيخ.

الملاحظ في هذه الخطبة: أنها بدأت بصيغة الجمع (الحمد لله نحمده، ونستعينه....) حتى وصل إلى الشهادة فعدل من الجمع إلى الإفراد فقال: (وأشهد أن لا إله إلّا الله..)

وهنا يذكر أهل العلم أنه ثمَّ سبب لذلك وهو:

أ ـ أن الشهادة من الأعمال التي لا تدخلها النيابة.

ب ـ لابد في الشهادة أن يوافق اللسان ما في القلب، فلو قال فلان: أشهد، لا تدري هل وافق لسانه قلبه أم لا؟ فلهذا عدل من الجمع إلى الإفراد.

قوله: (أما بعد: فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس، من الكلام في التوحيد والصفات، وفي الشرع والقدر).

هنا بيّن الشيخ الدافع لكتابة هذه الرسالة فقال: (سألني من تعينت إجابته):

وهنا من الذي تتعين إجابته: هل هو الوالي، أو الأمير، أو طلبة العلم؟!

يمكن أن يكون الأمير، ويمكن أن يكون طلبة العلم، ونرجح أنهم طلاب العلم، وتتعين إجابة طلاب العلم؛ لأن السؤال الديني يجب الإجابة عنه، ولا يجوز كتمان العلم (فمن كتم علماً ألجمه الله بلجام من نار)[1].

والذي يوضح أنهم هم طلبة العلم قوله: (مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس...) فهذا مظنة أن الذي طلب منه هم الطلبة.

وبين سبباً آخر دفعه لكتابة هذه الرسالة وهو:

قوله: (لمسيس الحاجة على تحقيق هذين الأصلين، وكثرة الاضطراب فيهما):

وهما: في الأسماء والصفات، وفي القضاء والقدر، فكثرت فيها أقوال الناس واضطربت، فهو يريد أن يُبيّن ما هو مبعث الخلل في هذين الأصلين.

قوله: (فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه في كتاب العلم باب ما جاء في كتمان العلم (٢٦٤٩) وانظر: القرطبي: تفسير القرطبي: (٢/ ١٨١).

والإرادة والعبادة، لابد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لا سيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة، وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات):

حاجة كل أحد إليهما: إلى ماذا؟ إلى هذين الأصلين.

في قوله: (فإنهما مع حاجة كل أحد إليهما) أين الجواب؟

الجواب: محذوف غير موجود، مع أن هذين الأصلين قد كثر الاضطراب فيهما، وهناك حاجة إليهما لكن ـ ما حقق التحقيق المطلوب ـ فهذا من البواعث التي بعثته لأن يكتب في هذه المسألة.

قوله: (فالكلام في باب ـ التوحيد والصفات ـ هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في ـ الشرع والقدر ـ هو من باب الطلب والإرادة، الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض نفيا وإثباتا):

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني: أن الكلام إما أن يكون جملا خبرية، وإما أن يكون جملا إنشائية:

فعندما تقول: زيد في الدار، فهذا خبر يحتمل إما الصدق وإما الكذب ـ إما أنه في الدار أو ليس في الدار ـ

وهناك أمور طلبية تقول: أعطني ماء، أنزل، أخرج، فهذه إنشاءآت لا تحتمل الصدق أو الكذب.

فالشيخ يقول: إن الكلام إن كان في التوحيد والصفات، فهو من باب الخبر، فهو كلام خبري بين نفي وإثبات.

فتارة يأتي الإثبات بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٢].

وتارة يأتي النفي بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٣].

إذن: فما يأتي في هذا الباب فهو جملة خبرية، والجملة الخبرية إما أن تكون خبرية مثبتة أو خبرية منفية.

فما الواجب تجاه أخبار الله تعالى؟!

أن نقابلها بالتصديق والإيمان والتسليم. ولذلك جعلوا من معاني (شهادة أن محمداً رسول الله): طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر.

فإذا جاء خبر من الله تعالى، أو من نبيه ﷺ، وجب التصديق، سواء جاء بالنفي أو بالإثبات، فما أثبته الله تعالى نثبته، وما نفاه ننفيه.

والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ فهذا أمر شرعي وقدري، وهذا الأمر يدور بين الإرادة والمحبة، فأنت يمكن أن تحب أوامر الله تعالى فتنفذ، أو لا تحب فلا تنفذ.

قوله: (ودائر بين الكراهية والبغض نفياً وإثباتاً): أي قد تزول عنك المحبة إلى كراهية، والكراهية إلى محبة.

قوله: (والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض، والحض والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة، ومعروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الأيمان، وكما ذكره المقسمون للكلام من أهل النظر والنحو والبيان، فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء: أمر أو نهي أو إباحة):

يعني: أن الإنسان يجد الفرق في نفسه بين النفي والإثبات فعندما تقول: زيد في الدار، أو زيد ليس في الدار، فكل شخص يفرق بين الجملتين في نفسه، وبين الموقف كذلك في نفسه، سواء كان موقفك تصديق أو تكذيب، وهذه أمور معروفة.

قوله: (وبين الحب والبغض):

أي: إذا أُمرت بأمر، احببته نفذته، وإن ابغضته لم تنفذه، وهذا كذلك يجده الإنسان في نفسه.

قوله: (والحض والمنع): يعني: حتى الفقهاء في مسائل ـ الأيمان ـ يبحثون عن الجمل هل يراد بها الحض والمنع أم لا؟!

مثلاً: عندما يقول الرجل لزوجته: **إن خرجت من الدار فأنت طالق.**

فإن خرجت من الدار، **فهل تطلق أو لا تطلق؟! لها حالان:**

أولاً: إن كان المقصود إخبارها يعني أنها ـ جملة خبرية ـ، مثل قوله: **إذا جاء رأس السنة، أو إذا طلع القمر أو الشمس فأنت طالق، فعلقها بشيء لا اختيار لها فيه، فإذا طلعت الشمس، تطلق قولاً واحداً لا نزاع فيه.**

ثانياً: يستفسر، فإن قال: **إن خرجت من الدار فأنت طالق**، يُسأل: ماذا تقصد؟! هل تقصد إيقاع الطلاق، يعني: علقته بخروجها من الدار، فهنا إذا خرجت تطلق.

أو أن مقصدك أن تمنعها من الخروج من الدار، وليس الطلاق هو مقصودك، بل مقصودك: منعها، ولكنك علقته بالطلاق، هنا يقولون: لا يقع، وعليه كفارة يمين.

ويشبهونه مثلما تقول لابنك: إذا خرجت من الدار فسأذبحك، أو أقطع عنقك، فأنت لا تقصد إيقاع ذلك، وإنما خرج مخرج المنع، فهنا يفرقون بين الجمل الإنشائية والجمل الخبرية. بين الجمل الإنشائية المراد بها: الحض والمنع، والجمل الخبرية المراد منها: إيقاع ذلك.

قوله: **(وإذا كان كذلك فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال. ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئة، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيمانا خاليا من الزلل)**:

إذا عرفنا أن الكلام ينقسم إلى جمل خبرية، وجمل إنشائية، فماذا يترتب على ذلك وماذا يعني هذا التقسيم؟!

يعني: أنك إذا فهمت هذا، وجب عليك إثبات ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال، فما أخبرك الله تعالى به وجب أن تثبته، وإلا لم تكن مصدقاً لكلام الله تعالى. فإذا قال الله تعالى في القرآن: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] فقلت: لم يستوِ، وقال سبحانه: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: ١٠]

قلت: ليس له يد، إذن: أنت لم تصدق بالقرآن، فإذا كان الأمر كذلك، وجب عليك أن تثبت ما أخبر الله تعالى عنه.

- من لا يصدق بأخبار الله تعالى:

وهناك أناس لا يصدقون بأخبار الله تعالى مثل: الجنة، والنار، فيأتي الفلاسفة ويقولون: هذا مجرد تخييل، فهذا كفر، نسأل الله السلامة.

وبعضهم: لا يصدق بأسماء الله تعالى، كالجهمية، مع أن القرآن فيه ذكر لأسماء الله تعالى فلا يصدقون بها، ولا يقبلونها، فهذا تكذيب لأخبار الله تعالى.

وبعضهم: يقبل أخبار الجنة والنار، ويقبل أخبار الأسماء، لكنه لا يقبل أخبار الصفات، فإذا قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ يقول: لا، ليس لله علم، وإذا قال سبحانه: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ **[الذاريات: ٨]** يقول: ليس لله قوة، وهكذا... مع أنها وردت في القرآن.

إذن: واجبنا ما دام الأمر كذلك، أن ما أخبر الله تعالى به، أو أخبر به النبي ﷺ، أن نصدقه ونثبت له صفات الكمال.

قوله: (وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال) يعني: ينفي عنه صفات النقص، فمثلا اليهود، لا ينفون عن الله تعالى صفات النقص، فيصفونه بالبخل، وبالتعب، يقولون: بنى السماء ثم تعب يوم السبت فاستراح، ولذلك يحرمون العمل يوم السبت.

فواجب المسلم: إثبات صفات الكمال لله تعالى، ونفي صفات النقص عنه جل وعلا. هذا ما يتعلق بأخبار الله تعالى.

قوله: (ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره...):

القرآن الكريم إما: أخبار، وإما أوامر ونواهي.

أ/ فما يتعلق بالأخبار: واجبنا أن نصدق.

ب/ وما يتعلق بالأوامر والنواهي في أحكامه: كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ **[المزمل: ٢٠]**، ما الواجب فيها؟!

قال الشيخ: (أن يثبت خلقه وأمره):

كيف في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أثبت خلقه وأمره؟!

قال الشيخ: (فيؤمن بخلقه...):

حتى نعرف هذا الكلام يجب أن نعرف الفِرَق التي انقسمت في هذه القضية:

الفرقة الأولى: آمنت بالخلق دون الأمر.

الفرقة الثانية: عظمت الأمر دون الخلق.

فأما الفرقة التي آمنت بخلقه دون أمره، فيدخل في ذلك المشركين، والجبرية، والصوفية. فهؤلاء يقولون: إن الله تعالى خالق كل شيء، ولا يقع إلا ما أراد الله، وبالتالي: لا يعظمون الأوامر.

فالمشركون قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ **[الأنعام: ١٤٨]**، فمن الذي خلق الشرك؟ الله تعالى، إذن: الله يريد منا الشرك، فلماذا تتعب نفسك وتدعوا إلى التوحيد.!

إذن: بإيمانهم بالخلق، يريدون تعطيل الأوامر.

ومثل من يحتج بالقضاء والقدر على المعاصي، كذلك الصوفية عندهم:

أول مرتبة: أن تشهد طاعة ومعصية، وهي مرتبة العوام.

فإذا ترقيت وصلت إلى مرتبة: شهود طاعة لا معصية[1].

لأنك تنظر إلى ربوبية الله تعالى أنه هو المتصرف في هذا الكون، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، وبالتالي: كل ما يقع من الإنسان طاعات؛ لأن هذه إرادة الله تعالى، فلا يفرقون بين الإرادة الشرعية، والإرادة الكونية القدرية، ولا يفرقون بين ما يحبه الله، وما لا يحبه فيتوصلون من القضاء والقدر ـ من تخليق الله لكل شيء ـ إلى تعطيل الأوامر والشرائع.

---

(١) يقول الشيخ حفظه الله تعالى: مراتب الشهود عند الصوفية:

ـ مرتبة العوام: (أن يشهد طاعة ومعصية).

ـ مرتبة الخواص: (أن يشهد طاعة لا معصية).

ـ مرتبة خواص الخواص: (ألا يشهد لا طاعة لا معصية) وهي قضية وحدة الوجود التي تبناها ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين.

والفرقة الأخرى: عظموا الأوامر، ولم يقولوا: بعموم خالقية الله لكل شيء، وهم المعتزلة القدرية(١)..

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: أن إمام الحرمين الجويني استدل بمجموعة من الأدلة تقتضي تفرد الباري سبحانه وتعالى بالخلق وعموم قدرته فمن ذلك:

الاستدلال بالإجماع، يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: لقد استدل إمام الحرمين بالإجماع في إثبات تفرد الباري تعالى بالخلق، يقول إمام الحرمين: (اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء، واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه ولا مخترع إلَّا هو، فهذا مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣١]

الاستدلال بالمفهوم، يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: يرى إمام الحرمين أن قوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ غافر: ٦٢ وقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آل عمران: ١٦٥ إذا كانا يدلان بمنطوقهما على انفراد الباري تعالى بالخلق، وعلى عموم قدرته، فإنهما يدلان بمفهومهما على تمدح الباري بذلك وأنهما سيقا مساق التمدح، وإرادة التمدح بقوله تعالى ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الأنعام: ١٠٢ تفهم من هذه الآية قطعاً واستيقاناً على حدة تعبيره، وأساس هذا القطع واليقين بهذا المفهوم للآية هو القرائن المحيطة بها، والدالة على فحواها، ويعني بذلك: أنها جاءت في سياق آيات دالة على تمدح الباري بمضمونها، سواء كان هذا المضمون صفات كمال إيجابية يوصف بها الباري، أو تنزيهاً له عن النقائص التي ألحقها به المشركون.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٣٦]

مذهب المعتزلة: يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: والمعتزلة لا تعتبر مثل هذه الآية ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نصاً في تفرده تعالى بالخلق، لأنهم ينازعون في هذه القضية، ويرون أن الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية، ولهذا فهم يرون الآية ظاهرة في العموم قابلة للتأويل.

ويعتبر إمام الحرمين الآيات الدالة على تفرد الباري تعالى بالخلق نصوصاً في تقرير هذا المعنى، ولقد وضّح ذلك بقوله: (... فأما نصوص الكتاب فمنها قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ والآية تقتضي تفرد الباري تعالى بخلق كل مخلوق، والاستدلال بها يعتضد بأنا نعلم أن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقاً مبدعاً لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات)، ثم قال الشيخ وفقه الله تعالى: ونستطيع أن نقرر أن إمام الحرمين يعتبر الآية السابقة نصاً للقرائن التي حفت بها وهي:

=

....

= ١ ـ القرينة العقلية: فالقضية وهي تفرده تعالى بالخلق ثابتة عقلاً، بناء على ما أورده في هذا المقام من الأدلة العقلية التي يطول الكلام بذكرها.

٢ ـ القرينة الحالية: وهي ثبوت هذه القضية بالإجماع.

٣ ـ فحوى الآية: وهو تضمنها للتمدح بالاختراع والإبداع، ولا يتم هذا التمدح إلَّا إذا قرنا تفرده بالخلق.

اعتراضات المعتزلة والرد عليها:

يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وقد اعترض المعتزلة على دعوى النصية في الآية السابقة قائلين، كما يحكيه إمام الحرمين عنهم: (هذا الذي تمسكتم به عموم) وللعلماء في الصيغ العامة مذهبان: أحدهما: جحد اقتضاء الألفاظ للعموم، والثاني: القول بالعموم مع المصير إلى تعرضه للتأويل، وكل ظاهر متعرض لجهات الاحتمالات، فلا يسوغ التمسك به في القطعيات، فالمعتزلة إذاً لا يعتبرون الآية السابقة نصاً بل هي محتملة ليست قطعية في محل النزاع.

وقد أجاب إمام الحرمين على اعتراض المعتزلة، مؤكداً نصية الآية، بناء على اقتضاءها لإرادة التمدح إذ يقول: (...لم نتمسك بمحض الصيغة حتى أوضحنا اقترانها بإرادة التمدح، وبينا أن ذلك التمدح مفهوم من مقتضى الآية على قطع ولا يستمر حمل الآية على الخصوص مع ما استيقناه من التمدح، والمفهوم وإن لم يستفد من مجرد النصوص فهو متلقى من القرائن).

ومن الآيات النصية القطعية التي تدل على تفرد الله تعالى بالخلق: قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ولهذا يدل قوله تعالى ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يدل نصاً على تفرد الله الباري تعالى بالخلق، وهذه الدلالة قطعية، يقول إمام الحرمين: (وهذه الآية نص في محل النزاع).

اعتراض المعتزلة على الآية: يقول إمام الحرمين: (وهناك معارضة أخرى للمعتزلة الذين منعوا أن تكون هذه الآية كالآية السابقة، تدل نصاً على عموم خلق الله تعالى لكل شيء، لأن الشيء يطلق على القديم والحادث، أي على الخالق والمخلوق، فكيف يكون الله خالقاً لنفسه؟ يقول إمام الحرمين حكاية عنهم: (فإن قالوا: هي متروكة الظاهر، وكذلك التي استدللتم بها قبل، فإن الظاهر في الآيتين يقتضي كون الرب تعالى خالق كل شيء، واسم الشيء يطلق على القديم والحادث).

ثم يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: أجاب إمام الحرمين عن هذا الاعتراض بأن المخاطب لا يدخل تحت قضية الخطاب في مثل هذه المواضع، ثم ضرب لهذا مثالاً بأن المتحدي الذي يتحدى الآخرين معلوم قطعاً أنه لا يتحدى نفسه، فلا يدخل تحت قضية=

فهم نظروا: إلى أن الله تعالى أرسل الرسل، وأمرنا ونهانا، وجعل هذا حلالاً، وهذا حراماً، وظنوا أنه لا يتم ذلك إلّا أن نقول: إن الله تعالى ليس

= الخطاب، يقول إمام الحرمين: (المخاطب المتكلم في هذه المواضع لا يدخل تحت قضية الخطاب ونظير ذلك قول القائل: لا يلقاني خصم منطيق، ولا جدل ذو تحقيق إلا أفحمته، فلا يتوهم عاقل دخول هذا المخبر عن نفسه تحت موجب كلامه، حتى يقدر كونه مفحماً نفسه) ثم عرض بالمعتزلة بأن اعتراضهم من قبيل الروغان والحيل فقال: (ولا تندرئ قواطع النصوص بالروغان والحيل).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٤٠ ـ ٢٤٣ بتصرف]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ومن الأمثلة كذلك الآيات التي تدل على تفرد الباري تعالى بالخلق مثل قوله تعالى ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فهذه الآيات نصوص في عموم خالقيته، وعموم قدرته؛ لما حفت به من القرائن، يقول إمام الحرمين: (جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل وما في معناهما). [منهج إمام الحرمين ٢٥٨ ـ ٢٧٨]

ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: كما استدل إمام الحرمين لإبطال مذهب المعتزلة في أن الإنسان خالق لأفعاله بفحوى قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ المؤمنون: ٩١ إذ يرى أن العبد لو كان خالقاً لأفعاله للزم أن يكون ربها وإلهها؛ لأنه مستبد بالقدرة عليها، وهذا المعنى يدل عليه فحوى الآية السابقة، وفي ذلك يقول: (وإذا كان العبد خالقاً لأفعال نفسه، لزم أن يكون ربها وإلهها، من حيث استبد بالاقتدار عليها، وهذه عظيمة في الدين، لا يبوء بها موفق، وقد دل عليه فحوى التنزيل، فإنه عز من قائل قال: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٣٩]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ولقد استخدم الإمام أبو الحسن الأشعري هذا النوع من الاستدلال ـ الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه ـ ملزماً المعتزلة بعموم قدرته تعالى وعموم خلقه، قياساً على عموم علمه. فالمعتزلة كغيرهم يعملون العموم المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وهذا موضع اتفاق بينهم وبين غيرهم، ولكنهم يخالفون غيرهم في عموم خلقه تعالى وعموم قدرته المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ مع أن صيغة العموم في الموضعين واحدة، ولهذا يلزمهم أبو الحسن الأشعري بالعموم فيما اختلفوا فيه قياساً على ما اتفقوا عليه. فالمتفق عليه: أن قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يدل على العموم، وأنه تعالى عالم بكل معلوم. والمختلف فيه دلالة قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على العموم، فيقيس أبو الحسن الأشعري المختلف فيه على المتفق عليه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٧]

خالقا لكل شيء، وليس على كل شيء قدير، بل الإنسان هو الذي يخلق أفعاله الاختيارية.

فالذي خلق في نفسه الكفر، هو الإنسان، والذي خلق في نفسه المعصية، هو الإنسان، فالله تعالى لا دخل له في ذلك. وهم أخطئوا في ذلك؛ لأنهم أرادوا أن يعظموا الأوامر والنواهي، فوقعوا أيضاً في خطأ.

والواجب:

أن تؤمن بعموم قدرة الله تعالى، وأنه خالق كل شيء، وأنه فعّال لما يريد، ومع ذلك فهو سبحانه أمرنا، وأنت مسؤول عن أعمالك، فلا تحتج بالقضاء والقدر على المعصية، ولا تنفي إرادة الله تعالى؛ لأن من رد القضاء والقدر كفر، ومن احتج بالقضاء والقدر على المعاصي فجر.

فلابد أن تؤمن بخلق الله، وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن[1]،

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وأيضاً استدل إمام الحرمين بالإجماع على عموم مشيئته يقول: (وقد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتزٍ إلى الإسلام وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣٢]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ولقد استدل اللالكائي بالإجماع على أن الإضلال يقع بإرادة الله، وذلك من خلال قصة عمر مع النصراني الذي ادعى أن الله لا يضل أحداً، فكذبه عمر وأراد قتله لولا العهد الذي بينه وبين النصارى، فقد سأل عمر أصحاب رسول الله ما يقول النصراني: قالوا: يا أمير المؤمنين: يزعم أنه (أي الله) لا يضل أحداً..، فقال عمر: كذبت بل الله خلقك، والله أضلك، ثم يميتك، ويدخلك النار إن شاء الله، أما والله لولا عهد لك لضربت عنقك، قال: فتفرق الناس وما يختلف في القدر اثنان.

ويقول ابن قتيبة مخطئاً القدرية في مخالفتهم للإجماع على عموم مشيئة الله: (وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء، وقادرين على مالا يريد، وكأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على (ما يشاء الله كان وما لا يشأ لا يكون).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٨]

ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ورد أبو الحسن الأشعري على المعتزلة قولهم بعدم تعلق المشيئة الإلهية ببعض أفعال العباد متحججاً بإجماع المسلمين على عموم مشيئة الله لكل ما هو كائن فقال: (إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو لا =

وفي الوقت نفسه تعرف أن هذا حلال، وهذا حرام، هذا كفر، وهذا إيمان. وهذه مزلة أقدام، زلت فيها فرق، فما استطاعوا استيعاب المسألة.

قوله: (ويؤمن بشرعه وقدره إيمانا خاليا من الزلل): خالياً من الزلل: يعني لا تكن جبرياً ولا قدرياً.

قوله: (وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول، كما دلت على ذلك سورة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، ودلت على الآخر سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ وهما سورتا الإخلاص، وبهما كان يقرأﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الطواف وغير ذلك):

قوله: (وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له) وهو توحيد الألوهية، (وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل).

وقوله: (والأول: يتضمن التوحيد في العلم والقول): الذي هو توحيد الربوبية والأسماء والصفات.

وقوله: (كما دلت على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾: أي على توحيد الأسماء والصفات.

وقوله: (ودلت على الآخر سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾: وهو توحيد العبادة.

(وهما سورتا الإخلاص): هنا سماهما سورتا الإخلاص مع أن سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ هي سورة الإخلاص، من باب التغليب كما يُقال: القمران، العمران.

(وبهما كان يقرأ ﷺ بعد الفاتحة في ركعتي الفجر وركعتي الطواف وغير ذلك): المراد: نافلة الفجر، فكان يقرأ بهما، وذلك لأهميتهما.

= يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان...، وهذا جحد ما أجمع عليه المسلمون، من أن ما شاء الله أن يكون كان، وما لم يشأ لا يكون).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣٠]

تقسيم التوحيد:

تارة يقسمون التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ توحيد الربوبية،

٢ ـ توحيد الألوهية

٣ ـ توحيد الأسماء والصفات.

وتارة يقولون:

١ ـ التوحيد العلمي،

٢ ـ التوحيد الطلبي.

وإذا قيل: التوحيد العلمي، دخل توحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الربوبية.

قوله: (فأما الأول وهو (التوحيد في الصفات) فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله: نفيا وإثباتا فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه):

الآن بدأ الشيخ يضع المنهج الصحيح لتوحيد الأسماء والصفات. وهذا ركن من أركان الإيمان، فأنت حتى أن تؤمن بالله تعالى لابد أن تؤمن بصفات الله تعالى.

وقد وقع خلل من الأمة في هذا الجانب من التوحيد، (فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله): إذن واجبنا أن نصف الله تعالى بما وصف به نفسه، فلا نتردد أو نتوقف؛ لأن التردد أو التوقف معناه شك، وهذا يتنافى مع الإيمان، إذ الإيمان هو التصديق، فكيف تكون مؤمن وأنت مرتاب متشكك في وصف الله تعالى بما وصف به نفسه، (فما نفاه ننفيه، وما أثبته نثبته).

بقي قسمة أخرى وهي: (ما سكت الله تعالى عنه، ورسوله ﷺ) فما واجبنا فيه؟

القسمة كما يلي:

١) ما أثبته الله تعالى ورسوله ﷺ، فهذا نثبته ولا نتردد فيه معنى ولفظاً، فإذا قال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وجب عليك أن تقول: استوى، لا أن تقول: لا أعرف ما معنى استوى، فأتوقف حتى أعرف معنى استوى، لا يجب عليك ذلك؛ لأن هذا خبر جاءك في القرآن، وإيمانك بالقرآن يعني: قبولك كل ما جاء فيه.

٢) وما نفاه ننفيه بدون تردد.

٣) وما سكت الله تعالى عنه ورسوله ﷺ فله حالان:

أولاً: ما كان ما يتعلق بالأسماء، فالأسماء توقيفية، فلا نسم الله تعالى إلَّا بما سمّى به نفسه، أو سمّاه به الرسول ﷺ.

ثانياً: وأما ما يتعلق بالإخبار، فإن ثمَّة ألفاظ لم ترد في الكتاب أو السنة فينظر: إذا كان المعنى صحيحا موافقاً لما في الكتاب والسنة، جاز أن يخبر به عن الله تعالى.

إذن: فباب الإخبار أوسع من باب الأسماء، فالأسماء توقيفية، أما الإخبار، إذا أردنا أن نخبر عن الله تعالى بلفظ، وكان هذا اللفظ غير مستعمل في الكتاب أو السنة، ولكن المعنى موجود، فهذا لا بأس باستخدامه من باب الإخبار.

ولهذا سنجد أن أهل السنة والجماعة، عندما يخاطبون المتكلمين يخبرون عن الله تعالى ويقولون: (قديم أزلي ـ واجب الوجود ـ بائن من خلقه).

فقد يقول قائل: (بائن من خلقه) من أين أتيت بها؟

نقول: بائن معناه: منفصل، فمقتضى آيات الاستواء، والعلو، والفوقية، تثبت أن الله تعالى بائن من خلقه غير مختلط بهم.

وهو رد على الحلولية والاتحادية[١].

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في الفرق بين الحلول والاتحاد: أن الحلول صورته: عندما تصب ماء في الكوب، فهذا يسمى حلول، فإن الماء حل في الكوب. وأما الاتحاد فصورته: عندما يمتزج شيئان فيصيرا جزءا واحدا، كالشاي، حين تذوب فيه السكر=

الحلولية: الذين يقولون: يحل في الأشخاص.

والاتحادية: الذين يقولون: يتّحد مع الأشياء.

أو القائلين بوحدة الوجود كل هذا رد عليهم[1]. فهذه العبارة وردت عن

= فيمتزجا، فيصيرا جزءا واحدا، فالفرق: أن الماء لما حل في الإناء، احتفظ الإناء بشخصه، واحتفظ الماء بشخصه، أما الشاي المحلى، فقد أصبح السكر جزءا من الشاي، فهذا يسمى اتحادا. والذي بعده وحدة الوجود، وهذه عقيدة ابن عربي وغلاة الصوفية، كابن الفارض وابن سبعين الذين يقولون: إن الوجود واحد، يعني: ليس هناك اثنينية، فلا عابد ولا معبود، ولا رازق ولا مرزوق، الكل واحد، يقول قائلهم:

الرب عبد والعبد رب..... يا ويح شعري من المكلف

إن قلت عبد فذاك رب..... أو قلت رب أنى يكلف

هذه هي عقيدتهم، ومن لوازمها: تعطيل الشرائع. وفي رسالة خرجت عن ابن عربي في وحدة الوجود، أشار إلى أن بعض المستشرقين كالجارودي ـ وهو ممن يمجد ابن عربي، ويدعو إلى القول بوحدة الوجود ـ فإن من لوازم القول بها، وحدة الأديان، فلا فرق بين اليهودية، ولا النصرانية... بل ذكر الباحث أن عندهم جمعيات لابن عربي، وينظم لها شخصيات مالية كبيرة. وهم يريدون من هذه العقيدة: تكسير الحواجز بيننا وبين اليهود والنصارى، فكلنا أخوان. وذكر الباحث، والعهدة عليه: أن كل جامعات أوروبا تهتم بابن عربي، فالأمر جد خطير، فلسنا نتحدث عن أمور بالية منتهية.

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: أوجهاً من رد الإمام أحمد بن حنبل في إبطال دعوى الحلولية من أن الله تعالى في كل مكان فقال: ولقد استعمل الإمام أحمد (السبر والتقسيم) في إبطال دعوى الحلولية أنه تعالى في كل مكان يقول الإمام أحمد: (وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً كفراً. حين زعم أنه في كل مكان وحش قذر رديء، وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع وهو قول أهل السنة).

ويقول شيخ الإسلام معلقاً على كلام الإمام أحمد السابق: (وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد، أنه لابد من قول من هذه الأقوال الثلاثة).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٤].

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ومما قاله الإمام أحمد في إبطال دعوى الحلولية أنه=

السلف، ولم ترد في الكتاب أو السنة، لكنها من باب الإخبار، وهو أوسع.

وإذا قال قائل: ما دليلك على جواز استخدام عبارات لم ترد في الكتاب أو السنة إذا كان المعنى صحيحاً؟!

قلنا الدليل هو: أن القرآن تضمن معاني عن الله تعالى، وأخبرنا بها، فهل السلف يمنعون أن يفسر القرآن أو معاني القرآن للغات الأخرى؟ أم يجوزون أن تنقل معاني القرآن باللغات الأخرى؟

فيجوز مثلاً: إذا كنت تتكلم باللغة الإنجليزية أنك تنقل ما أخبر الله تعالى عن نفسه بهذه اللغة، فمثلاً: هو الأول تقول له: frest باللغة الإنجليزية، لكن مايتعلق بالأسماء ما تدعوا وتقول: يا فرست، لا يجوز، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ **[الأعراف: ١٨٠]** فتتعبد بأسماء الله لفظاً ومعنى، لكن من باب الإخبار يمكن أن تنقل عن الله تعالى صفاته بلغة أخرى (أي معانيها).

= في كل مكان، قوله: (قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الرب شيء، فقالوا: أي مكان؟ قلنا: أجسامكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوس والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شيء...).

ثم قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وقد أظهر شيخ الإسلام بوضوح ما تضمنه كلام الإمام أحمد السابق من إبطال دعوى الحلولية من أنه في كل مكان...، فذكر في بيان إبطال الإمام أحمد لدعوى الحلولية: أن الإنسان المخلوق الذي يجوز اتصافه بالنقص والعيب لا يجوز شرعاً أن يكون حيث النجاسات والقاذورات، فمن باب أولى أن يتنزه الباري تعالى عن الحلول في أماكن النجاسة والقذارة. يقول شيخ الإسلام: (فسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع، مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى...).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢١٠]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: والإمام أحمد بن حنبل استدل بهذه الصفة، أعني النور، في إبطال مذهب الجهمية القائلين بأن الله في كل مكان، إذ لو كان كذلك لما وجدت الظلمة، يقول الإمام أحمد: (وقلنا للجهم: الله نور فقال: هو نور كله، فقلنا: فالله قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ الزمر ٦٩ فقد أخبر الله جل ثناؤه أن له نوراً، فقلنا: أخبرونا حين زعمتم أن الله تعالى في كل مكان وهو نور، فلم يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه...).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٩٤]

فهذا أجمع أهل العلم على جوازه، فلم يقل أحد أنه لابد من نقل أوصاف الله تعالى باللغة العربية، لأنك تريد أن تعرف الناس بالذات الإلهية.

ولذلك نجد أن السلف يطلقون على الله تعالى في باب الإخبار ما لم يُعهد في الزمن الأول.

قوله: (وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأتمها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد: لا في أسمائه ولا في آياته):

السلف: المراد بهم الصحابة الذين اتبعوا طريقة النبي ﷺ، ومن تبعهم إلى يوم الدين. فكل من اتبع طريقة الصحابة وفهمهم لما أخبر به النبي ﷺ فهذا يقال له: سلفي وسلف.

ويقابله (الخلف): وقد زعم بعض المتأخرين من علماء الكلام أن طريقة السلف في الصفات هي أسلم، وطريقتهم أعلم وأحكم، وهذا كلام غير صحيح، فطريقة السلف في الأسماء والصفات أسلم وأعلم وأحكم؛ لأنهم أعلم بكتاب الله تعالى وأفهم من أفراخ الفلاسفة والمعتزلة.

فالسلف يقابله الخلف، وكل من تبع طريقة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين فهو سلفي، والدليل على ذلك أن النبي ﷺ قال في حديث الافتراق عن الفرقة الناجية: **(من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي)**.

ما هي طريقة السلف في الصفات؟

(إثبات ما أثبته الله تعالى ورسوله من الصفات)، لكن لابد من ضوابط وهي (من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل)[1]:

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وعلماء السلف يثبتون الصفات على وجه لا يقتضي التشبيه به والتكييف ويستدلون بالإجماع على ذلك، فقد ذكر ابن تيمية أن أبا القاسم اللالكائي قد روى في أصول السنة عن محمد ابن الحسن صاحب أبي حنيفة قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق والمغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه، فمن فسر=

أ) التكييف: السؤال بكيف طالباً بيان ومعرفة كنهة الصفة وحقيقتها، فهذا من العلم الذي استأثر الله به، فلا يعلم حقيقة الصفات إلّا هو سبحانه وتعالى.

فالتكييف: محاولة معرفة كنهة الصفة سواء كيّف: بأن وضع لهذه الصفة كيفية، أو حاول أن يبحث لها عن كيفية، فأهل السنة لا يكيفون.

ب) التمثيل: أن يأتي بكاف التشبيه، أو بلفظة (مثل). مثلاً: إذا سمع أن لله علم قال: علم الله كعلمنا، أو يد الله كأيدينا، فهذا مسلك.

وقد يثبت لبعض الأشخاص بعض الصفات التي يختص الله تعالى بها، فهو تمثيل أيضاً.

= اليوم شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا، فمن قال بقول جهم فقد فارق الجماعة، لأنه قد وصفه بصفة لا شيء).

ويقول شيخ الإسلام: (وفي الجملة الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر...، فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقد كقدمي).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٨]

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: في فقرة (إجماع الصحابة والتابعين على العقائد) كلام الإمام ابن القيم في هذا المقام فقال: ويقول الإمام ابن القيم: (وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمدالله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدو لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا في صدورها وإعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضين وأقروا ببعضها، وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم فيما أنكروه كاللازم فيما أقروا به وأثبتوه).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٥]

فمثلاً: الذين يزعمون أن النبي ﷺ يعلم الغيب ويقولون في أبياتهم:

فإن من جودك الدنيا وضرتها ومن علومك علم اللوح والقلم

فهؤلاء مثلوا، وجعلوا علم الرسول كعلم الله تعالى، وهذا غلو في النبي ﷺ.

وكذلك من التمثيل: ماوقع فيه النصارى لما قالوا: (المسيح ابن الله) واليهود لما قالوا: (عزير ابن الله) والمشركون لما قالوا: (الملائكة بنات الله) (فجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) فهذا كله من التمثيل.

ويدخل في ذلك أيضاً: غلاة الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد، فهم يعبدون الصور الجميلة، يعتقدون أن الله تعالى يحل في الأشخاص والذوات، فيسجدون إذا رأوا صورة جميلة ويقولون: هذا الإله.

وأول من أنشأها ـ عبد الله بن سبأ ـ فكان يدعوا إلى هذا، يزعمون أن الإله يحل في الأشخاص، فسجدوا لعلي بن أبي طالب، زاعمين أنه هو الإله فقال علي:

لما رأيت الأمر أمراً منكرا أججت ناري ودعوت قنبرا

فحرقهم بالنار ردعاً لهم، ولكن ما زادهم ذلك إلّا إيغالاً بالكفر فقالوا: لا يحرق بالنار إلّا رب النار، إذن: هو إله. فهذا دليل، يعني استخدموا الوسيلة لردعهم دليلاً على تأكيد نحلتهم الباطلة.

الفرق بين التكييف والتمثيل:

التكييف أعم، وكل ممثل مكيف، وليس كل مكيف ممثل. فالعلاقة بينهما عموم وخصوص مطلق، فالمكيف قد يكيف لكن على غير مثال، فيبحث عن حقيقة الصفة على غير مثال، ولكن الذي كيفها وقيدها بمثال، فهذا مكيف ممثل.

ج) التحريف: الإمالة تقول: انحرف يعني مَالَ، والتحريف على نوعين:

١ ـ تحريف لفظي مثاله: نفاة الصفات الذين لا يريدون أن يثبتوا لله تعالى صفة الكلام عند قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ فهم ينصبون لفظ

الجلالة (اللهَ) ليكون التكليم واقع من موسى، ولفظ الجلالة مفعول به منصوب، فلا يرفعون لفظ الجلالة ليجعلوه فاعلاً، فيحرفون القراءة ويقرؤونها على النصب فيقولون ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهَ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾، يعني: من الذي فعل التكليم؟ موسى، ومن الذي وقع عليه التكليم هنا؟ الله تعالى.

والآية تقرأ بالرفع للفظ الجلالة ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ وهم لا يريدون إثبات صفة الكلام لله تعالى فحرفوا، فهذا تحريف لفظي.

والحمد لله ما استطاعوا في التحريفات اللفظية أن يغيروا، فالقرآن محفوظ بحفظ الله له، لكن لهم محاولات، فلم يستطيعوا أن يمحوا ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ ولا ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ فقد تكفل الله بحفظه فقال: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ فتنبه أهل العلم وفضحوهم، وهتكوا أستارهم.

٢ ـ تحريف معنوي: وهذا حدّث عنه ولا حرج، ويدخل في ذلك ما يزعمونه من التأويل وهو: (صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به).

وطبعاً التأويل إن انخرم ضابط من ضوابطه، يكون تحريفاً، فإذا لم يكن هناك دليل، أو كان هناك دليل ولكنه لا يصح أن يكون دليلاً، فهو في الواقع تحريف.

فكل تأويلاتهم في الصفات فهي تحريفات في الواقع؛ لأنه تغيير للمعنى الأصلي، لأنه لا يمكن أن الله تعالى يريد شيئاً إلَّا ويوضحه غاية التوضيح وغاية البيان.

د) التعطيل: لغة: التخلية، تقول: جيد معطلة، يعني: خالية من الحلية (وبئر معطلة) يعني: متروكة مهملة، والتعطيل يتوجه إلى شيئين:

١ ـ قد يتوجه إلى الآيات، فيكون من نوع التحريف، وهو: إخلاء الآيات من المعنى الصحيح.

٢ ـ وقد يتوجه إلى الذات الإلهية إخلاء الذات الإلهية من صفات الكمال لها (والتحريف في آيات الله تعالى من المعنى الصحيح في الأسماء والصفات يستلزم التعطيل للذات وإخلاؤها من صفات الكمال).

فيطلق لفظ المعطلة على الذين ينفون الصفات، فما يجب لله من صفات الكمال ينفونها عنه سبحانه وتعالى.

قوله: (وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات).

لأنه قد ينفي الإنسان ما نفاه الله عن نفسه بدون إثبات للصفات، لكن السلف ينفون ما نفاه الله عن نفسه مثل: التشبيه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ فهنا: يتفق معنا نفاة الصفات فينفون التشبيه، لكن مع نفيهم للتشبيه لا يثبتون الصفات، فهذا انحراف، فأهل السنة كما قال الشيخ (ينفون ما نفاه عن نفسه مع ما أثبته من الصفات) إذن: يفهمون التشبيه فهماً صحيحاً.

فأهل السنة ينفون ما نفاه الله تعالى عن نفسه من الكفء ومن الند والسمي لكن مع إثبات الصفات. فلا سمي له، لكن لا نقول: ليس له أسماء، فلا نسم الله ما نسمي به الخلق.

إذن: قوله (مع ما أثبته من الصفات) هذا قيد مهم؛ لأن هناك من ينفي ما نفاه الله لكن دون أن يثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه.

فمثلاً: انحراف المعتزلة، فهم ينفون ما نفاه الله عن نفسه، ويجعلون اثبات الصفات يقتضي التشبيه والتمثيل فهذا انحراف.

قوله: (من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته):

الإلحاد: الميل، والآن أصبح اسم يطلق على الملاحدة الذين ينكرون الذات الإلهية ولا يثبتون وجود الله فيقولون: هذا ملحد، وهو أعم، فكل من انحرف ومال فهو الحد ولذلك يقال: اللحد، أن تشق طرف في القبر.

والشاهد في الإلحاد هنا (التشبيه والتعطيل) فكلاهما إلحاد، لأنهما انحراف وميل عن المنهج الصحيح، فكل ميل عن المنهج الصحيح فهو إلحاد.

فهناك من المعطلة من ينكر الأسماء والصفات.

وهناك من ينكر الصفات دون الأسماء.

وهناك من ينكر بعض الصفات دون بعض الأسماء، فهؤلاء كلهم داخل في التعطيل.

ومثاله: المشركون عندما رفضوا صفة الرحمن، ﴿ قَالُوا۟ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾ [الفرقان: ٦٠].

ويدخل فيه أيضاً المعتزلة، عندما ألحدوا في أسماء الله تعالى فلم يجعلوا الأسماء تتضمن الصفات فيقولون: عالم بلا علم وقادر بلا قدرة..، يعني: عالم بذاته، فهذا أيضاً من التعطيل، ومن الإلحاد في أسمائه.

ومن الإلحاد في أسمائه أيضاً: الاشتقاق من أسماء الله تعالى أسماء لآلتهم كما فعل المشركون فاشتقوا من العزيز العزّى، ومن الإله اللات.

وتسميته بما لم يسم به نفسه، كفعل النصارى يسمونه الأب، وفعل الفلاسفة يسمونه العلة الفاعلة.

وكذلك من الإلحاد ما يفعله بعض اليهود في اطلاق بعض الأوصاف، أوصاف النقص التي يتنزه عنها سبحانه وتعالى، كقولهم ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ ﴾ [آل عمران: ١٨١] ﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ [المائدة: ٦٤] ويقولون: تعب، فكل ذلك إلحاد في أسماء الله وصفاته.

وآياته جمع آية وهي على نوعين:

١ ـ إما آية مقروءة: وهي آيات القرآن.

٢ ـ وإما الآيات الكونية: كالشمس والقمر...

والإلحاد في آياته المقروءة، ذكرنا نماذج منها، منها التحريف، أو تعطيل الآية عن معناها الصحيح، وعدم العمل بها.

والإلحاد في الآيات الكونية:

- إما بعدم الاستدلال بها على عظمة الله وكبريائه وعلى وجوده كما يفعل الملاحدة، فلا يستدلون بها ولا يتفكرون فيها.
- أو نسبة بعض الحوادث إلى هذه الآيات، ولذلك قال النبي ﷺ للناس: (هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم؟ قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته فهذا

مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب)[١].

فهذا يعتبر إلحادا، فالواجب نسبة جميع الأشياء لله سبحانه وتعالى.

قوله: (فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته):

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] الشاهد منها: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ﴾ فهو استشهد بهذه الأية على أن الله تعالى ذم الإلحاد في أسمائه.

ما وجه الذم هنا؟

أن الله أمر بترك هؤلاء الملاحدة، وتجنب طريقتهم ومنهجهم على وجه التحديد.

﴿سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾: هذا تأكيد للتهديد المتضمن قوله: ﴿وَذَرُواْ﴾ يعني: اتركهم، فالآية ذم في الإلحاد في أسماء الله تعالى.

والآية الثانية في ذم الإلحاد في آيات الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ﴾ [فصلت: ٤٠] يعني: نحن أعلم بإلحادهم وفعلهم.

﴿أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ﴾ [فصلت: ٤٠] فهؤلاء جزاؤهم ومصيرهم النار، فأيهما أفضل: الذي يلحد ومصيره النار، أم الذي يترك الإلحاد فيكون آمناً يوم القيامة؟ وهذا مصير من يترك الإلحاد.

﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠] اعملوا: فعل أمر، جاء هنا على وجه التهديد.

والأصل في الأمر الوجوب تقول: أعطني الماء، فإن لم يأت به اعتبر عاصياً. وقد يخرج الأمر عن الوجوب لقرينة، وقد يدل على الإباحة، وقد يدل على التهديد كما هنا: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاستسقاء، باب قول الله تعالى ﴿وَتَجۡعَلُونَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُونَ﴾ (١٠٣٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال: مطرنا بالنوء (١٢٥).

مثال ما يدل على الإباحة: إذا جاء الأمر بعد الحظر فهذا يدل على الجواز، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] لأن الله حرم الصيد ما دمنا حرما، لكن قال: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فهل أحد يقول: إن الصيد واجب ولا يتم الحج إلّا به، لا قائل بهذا.

ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠].

وهنا في الآية: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ السياق دل على التهديد.

والقرينة الحالية لها تأثير في الدلالة على المقصد، مثل: لما تريد أن تمنع شخصاً من الدخول، ثم هو لا يمتنع، يريد أن يدخل فتقول له: ادخل ادخل، فكلامك ادخل ليس أمراً له بالدخول، وإنما تريد أن تهدده، وتقول: إن كنت بطلاً فادخل، فهذا على وجه التهديد.

مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] فهي على وجه التهديد، فلا يأتي إنسان ويقول: أبيح لنا الكفر، لا، فقائل هذا لا يعرف ألفاظ العربية.

قوله: (فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتا بلا تشبيه، وتنزيها بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: رد للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾: رد للإلحاد والتعطيل):

يعني طريقة السلف تتضمن إثبات الأسماء والصفات، لكن المنحرفين عن الأسماء والصفات أقسام:

منهم من أثبت الأسماء دون الصفات.

ومنهم من أثبت الأسماء وبعض الصفات.

ومنهم من نفى الأسماء والصفات وهم الجهمية، لكن بعض الأسماء يثبتونها، وهي التي لا يتسمى بها الإنسان.

ومنهم من لا يثبت شيئاً أبداً لا نفياً ولا إثباتاً.

أما طريقة السلف: فكل ما ثبت في القرآن من أسماء وصفات يثبتونها، مع نفي مماثلة المخلوقات.

قوله: (إثباتاً بلا تشبيه): وهي طريقة السلف، وهناك طريق آخر وهو طريق المنحرفين وهو إثبات بتشبيه، كقولهم: يد الله تعالى كأيدينا.

وهل هناك تشبيه بلا إثبات؟

هو ما نلزم به الذين لا يثبتون، فحين لا يثبت شيئاً بماذا تلزمه؟ بأنه شبهه بالعدم أو المنقوصات، فهو لم يثبت لكنه شبه. في الحقيقة لم يشبه، فإنه يفر من التشبيه، لكننا نلزمه إلزاما، فهو تشبيه بلا إثبات.

قوله: (تنزيهاً بلا تعطيل): فينزهون الله عن المشابهة، ولا يعطلون الصفات.

وهل هناك تنزيه بتعطيل؟

نعم، حينما يقول في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، هذا تنزيه، ولكن لا يد له، ولا عين، ولا استواء...، فهذا نزه بتعطيل، بخلاف طريقة السلف، فإنهم ينزهون بلا تعطيل.

بقي في القسمة العقلية: تعطيل بلا تنزيه، كيف هذا؟ ما نلزم به الذين لا يثبتون، فإنه يلزمهم تشبيهه بالمنقوصات والمعدومات.

عندما يقولون: نحن نريد أن ننزه الله تعالى عن الأجساد فيقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، إذن: شبهوه بالمعدوم، فهذا عطل صفة الاستواء وألزمناه عدم التنزيه؛ لأنه شبهه بالمعدومات عندما قال: لا داخل العالم ولا خارجه.

فمنهج السلف: إثبات بلا تشبيه: لله يد تليق بجلاله، وله علم يليق بجلاله، وله استواء يليق بجلاله وعظمته.

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١]: الصحيح من الأقوال: أن الكاف هنا زائدة، صلة زيدت للتأكيد، فيكون الكلام (ليس مثله شيء).

وقد قيل: الزائد مثله، فيصبح الكلام (ليس كهو شيء) وهذا ضعيف؛ لأن مثل اسم، والكاف حرف، والقول بزيادة الحرف أولى، ثم نحن نقول: إنها صلة زيدت للتأكيد.

قوله: (والله سبحانه: بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل، فأثبتوا له

الصفات على وجه التفصيل، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ قال أهل اللغة: (هل تعلم له سميا) أي نظيرا يستحق مثل اسمه، ويقال: مساميا يساميه. وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس: هل تعلم له مثلا أو شبيها):

الآن هو يريد أن يُبيّن منهج الرسل في التعريف بالذات الإلهية فما هو منهجهم؟

قال الشيخ: **(إثبات مفصل، ونفي مجمل).**

القسمة العقلية أربعة:

١ ـ إثبات مفصل.

٢ ـ نفي مجمل.

٣ ـ إثبات مجمل.

٤ ـ نفي مفصل.

والإثبات المفصل والنفي المجمل سيذكر لهما أمثلة كثيرة، بقي لنا الإثبات المجمل، فهل جاء في القرآن إثبات مجمل؟ نعم، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ إثبات مجمل.

وقوله: (هل تعلم له سميا)، استفهام إنكاري، فكأن الآية: ليس لله تعالى شبيه ولا مثيل، فلماذا صار مجملا؟ لأن الله تعالى ما بين وفصل، فلم يقل: ليس له مثيل في يده، وليس له مثيل في قدرته...، فهو في كل شيء لا مثيل له سبحانه لا في ذاته، ولا في أسمائه وصفاته جل وعلا.

قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ الشاهد قوله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وقوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ وهذا نفي مفصل، وهنا خرج عن القاعدة، وهو قد بين أن منهج الرسل، أن يأتي النفي مجملاً.

ولكن هنا جاء النفي منفصلاً، لماذا؟

- لأن المقام يقتضي ذلك، كما إذا ألصق بالله تعالى صفة نقص، اقتضى

المقام نفيها. ومن الذين ألصقوا به تعالى تلك النقائص اليهود والنصارى والمشركون:

فاليهود قالوا: (عزير ابن الله)، والنصارى قالوا: (المسيح ابن الله)، والمشركون قالوا: (الملائكة بنات الله).

إذن: كلهم عندهم تصور خاطئ للذات الإلهية، فاقتضى المقام نفي ذلك.

- ثم قد يكون هناك شبهة أيضاً وهي: أن الولد في حق المخلوق كمال، فهل يستحقه الله تعالى؟! لكن هذا الكمال مشوب بنقص، والله سبحانه لا يستحق إلَّا الكمال المجرد المطلق الذي لا نقص فيه بأي وجه من الوجوه.

فهنا هو صحيح أنه كمال في حق المخلوق، لكنه ليس بكمال في حق الله تعالى، فالمقام هنا اقتضى النفي المفصل لما ألصق بذات الله تعالى.

- وقد يأتي أيضاً النفي مفصلا؛ لبيان كمال صفة ثبوتية، مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥] فهنا فصل لبيان كمال حياته وقيوميته، فأنت يمكن أن تتوهم أن الله تعالى حي لكن تأخذه السنة أو النعاس أو النوم، أو قد يتوهم كما توهم اليهود لما نسبوا إلى الله التعب، فبيّن الله كمال قوته وقدرته فقال: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] فهنا جاء النفي مفصلاً، لبيان كمال صفة ثبوتيته.

وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢] يعني: ليس لله تعالى ند، فلا ند له أي: لا مثيل له. وهل هذا من النفي المجمل أم النفي المفصّل؟ هو من قبيل النفي المجمل، فهو لم يفصل، فلم يقل: لا ند له في بصره، ولا ند له في سمعه...، بل هو لا ند له مطلقا، لا في ذاته، ولا في أسمائه وصفاته، فلا مثيل له سبحانه وتعالى.

إذن: عرفنا أن منهج التعريف بالذات الإلهية، أن يأتي النفي مجملاً، والإثبات مفصلاً؛ لأنها هي الطريقة المثلى للتعريف.

فأنت إذا أردت أن تُعرّف بشخص فهل تستخدم السلب أم الإثبات؟

مثال: أفرض أنك تريد أن تبين لون ما ألبس فأنت عندك طريقتين:

إما طريقة السلب ـ وإما طريقة الإثبات.

فإما أن تقول: شماغه أحمر، فأنت أتيت بصفة ثبوتية موجبة.

ولكن متى اخترت طريقة السلب فلن تصل إلى الحقيقة، فتقول: ليست بيضاء، ولا سوداء، ولا صفراء.. إذن: تنتهي اللونية، وربما لم تنتهِ، وأنت لم تصل إلى الحقيقة.

فهذا هو المنهج: وهو أن الرسل جاءوا بالإثبات، فلم يكثروا من الصفات السلبية إلَّا إذا اقتضى المقام، كأن يأتي شخص ويقول: هذا عمامته خضراء، فيقتضي المقام أن تبيّن وتقول: لا، عمامته حمراء، فإذا اقتضى المقام جئنا بالسلب، ولا نكثر منه.

وقوله: (وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا﴾ وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ ﴿١٤٩﴾ أَمْ خَلَقْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِنَٰثًا وَهُمْ شَٰهِدُونَ ﴿١٥٠﴾ أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾ أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ ﴿١٥٣﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿١٥٤﴾ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٥﴾ أَمْ لَكُمْ سُلْطَٰنٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾ وَجَعَلُوا۟ بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ﴾ ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾:

هذه الآيات ساقها المصنف في بيان النفي المجمل.

قوله تعالى: ﴿وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ﴾ خرقوا: أي اختلقوا له بنين وبنات.

وقوله: (فسبح نفسه عما يصفه المفترون المشركون، وسلم على المرسلين، لسلامة ما قالوه من الإفك والشرك، وحمد نفسه إذ هو سبحانه المستحق للحمد بما له من الأسماء والصفات وبديع المخلوقات):

هنا شرح الشيخ الشاهد في هذه الآية.

فنزه الله نفسه على وجه الإجمال، فكل ما ألحقوا به من نقص فالله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك. والتسبيح هو التنزيه، مأخوذ من فرى السبوح، إذا كانت سريعة.

قوله: (وأما (الإثبات المفصل): فانه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله في محكم آياته كقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ الآية بكمالها وقوله: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾:

الشاهد في سورة الإخلاص ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ في بعض المخطوطات بدون ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ۝٤﴾؛ لأن هذا هو الشاهد في الآية الإثبات المفصل، وتكملة السورة في مقام النفي، ونحن في مقام الإثبات.

الصمد: قيل السيد، وقيل: الذي لا جوف له، فإذا تنزه الله تعالى عن الجوف فهو متنزه عن الحاجة إلى الطعام.

وكل هذه الآيات في بيان ما يستحقه الله تعالى من الصفات.

قوله: (﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيمُ ٱلۡقَدِيرُ﴾ ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ ﴿وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ۝١٤ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ۝١٥ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ۝٣ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ۝٤﴾:

تتضمن هذه الآيات من الصفات: العلم، والحكمة، والقدرة، والسمع والبصر...

وهنا قاعدة وهي: أن دلالة الاسم فيها دلالة تضمنية، وهي تتضمن الصفة، فعليم له علم، وهكذا.

قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[(١)] [الحديد: ١] في الآية إثبات صفة

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وقد اعتبر إمام الحرمين آيات المعية من قبيل الظواهر المؤولة حيث أخطأ في تحديد المعنى الظاهر للمعية في قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وفي قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ المجادلة: ٧ إذ ادعى إمام الحرمين أن ظاهر المعية في الآيتين السابقتين: أن الله معنا بذاته وهذا معنى باطل، فتعيّن تأويل المعية بأن الله معنا بعلمه وإحاطته.

ثم قال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: والواقع أنه ليس في لغة العرب أن (مع) تقتضي المخالطة والمصاحبة بالذات ضرورة، فلا يكون ظاهر الآية كما توهم إمام الحرمين، يقول شيخ الإسلام: (... إن كلمة مع في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى).

ويقول أيضاً: (ليس مقتضاها (أي مع) أن تكون ذات الرب عزوجل مختلطة بالخلق حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها).

ويقول الإمام أحمد: (باب بيان ما ذكر الله في القرآن (وهو معكم): وهذا على وجوه، قال الله جل ثناؤه لموسى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ﴾ طه: ٤٦ يقول في الدفع عنكما: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ التوبة: ٤٠ يقول: يعني في الدفع عنا، وقال: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ البقرة: ٢٤٩ يقول: في النصر لهم على عدوهم.

وقال ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ محمد: ٣٥ ففي النصر لكم على عدوكم، وقال ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾﴾ الشعراء: ٦١ ـ ٦٢ يقول في العون على فرعون).

وقال الشيخ ـ رعاه الله تعالى ـ: فالمعية إذاً تنقسم إلى قسمين: ١ ـ معية عامة ٢ ـ معية خاصة.

والمعية الخاصة: تكون بالرعاية والعناية، كقوله تعالى ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ أي مع النبي ﷺ وأبي بكر بنصره وتأييده، ومع أن الله معهم، ومع مشركي قريش الذين يلاحقونه بعلمه.

وأما قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فهو مع جميع المخلوقات بالعلم. وبهذا يتضح أن للمعية معاني كثيرة ظاهرة من اللفظ، وأن اختيار أحد هذه المعاني في كل استعمال إنما يكون تحديده تبعاً لسياق، ولا يعتبر هذا الاختيار من قبيل التأويل كما يذهب إليه إمام الحرمين.

ثم قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: لقد كان عليه، إزاء تعدد معاني المعية، أن يعتبر=

الاستواء لله تعالى، وهو بمعنى علا وارتفع، والذين تضيق صدورهم بصفة الاستواء يحرفونها ويقولون: إن استوى بمعنى استولى، ولكن السلف على أن معنى استوى: بمعنى علا وارتفع، وهو ليس بحاجة إلى العرش، ومع ذلك فهو معنا.

(وهو معنا): لا يقتضي أن يكون معناه بذاته بل معنا بعلمه، والمعية نوعان:

١ ـ معية بالتأييد والنصر.

٢ ـ معية العلم، وهو مع الجميع بالعلم، ومع المؤمنين والأنبياء والرسل بالتأييد والنصر.

والسلف عندما يقولون ذلك فليس هذا من التأويل؛ لأن هذا هو معنى الآية، فليس من مقتضيات (مع) المصاحبة بالذات، فلا يعني ذلك أبداً.

وفي الآية رد على الحلولية، والاتحادية، والجهمية الأولى، الذين يقولون إن الله في كل مكان، واستدلالهم بهذا استدلال غير صحيح؛ لأن الرسول ﷺ لما قال لأبي بكر (**لا تحزن إن الله معنا**) لو كان (معنا) هنا بذاته لكان أيضاً مع المشركين، فلا أحد يفهم (معنا) هكذا، بل نفهم بأنه معنا: أي ناصرنا ومؤيدنا.

﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] فهنا غير ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

= القرينة المقالية في هذه الآية، وهي ما أشرنا إليه سابقاً في تحديد معنى المعية المقصودة هنا دون بقية المعاني، وأعني بها معية العلم والإحاطة، حيث تجعلها تلك القرينة نصاً في هذا المعنى، وليس من قبيل الظاهر المؤول.

أما هذه القرينة المقالية التي نشير إليها فهي، أن الآية افتتحت بتقرير علم الله لما في السماوات والأرض، ثم اختتمت بتقرير هذا المعنى في قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ المجادلة: ٧. أضف إلى ذلك أن قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ طه: ٥ من القرائن اللفظية القرآنية الدالة على استحالة أن تكون المعية بالنسبة لله تعالى في القرآن بمعنى المخالطة، حيث يمنع من هذا المعنى ثبوت استواء الله تعالى على العرش.

[منهج إمام الحرمين ٢٨٧ ـ ٢٩٠ بتصرف]

كُنتُمۡ ﴾ فهو مع الجميع بعلمه، مع الكفار، والمشركين، واليهود والنصارى، أما مع المسلمين والمحسنين فهو بتأييده، ونصره، فهي معية خاصة وليست عامة تشمل الجميع.

وقوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ ﴾ [محمد: ٢٨].

فيها: إثبات صفة السخط لله جلا وعلا.

قوله: ﴿ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [المائدة: ٥٤].

فيها: إثبات صفة المحبة لله جل وعلا.

وقوله: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ رَبَّهُۥ ﴾ [المائدة: ١١٩].

فيها: إثبات صفة الرضا لله.

قوله: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ ﴾ [النساء: ٩٣].

فيها: إثبات صفة الغضب لله جل وعلا، كلها صفات تليق بجلاله وعظمته سبحانه وتعالى بلا تشبيه.

وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوۡنَ لَمَقۡتُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُ مِن مَّقۡتِكُمۡ أَنفُسَكُمۡ إِذۡ تُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلۡإِيمَٰنِ فَتَكۡفُرُونَ﴾ [غافر: ١٠] فيها: إثبات المقت لله تعالى.

وقوله: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

فيها: إثبات صفة الإتيان لله تعالى[١].

قوله: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١] استوى هنا بمعنى: قصد؛ لأنها عديت بإلى، وإذا عدي الاستواء بعلى فتأتي بمعنى: علا وارتفع. وفيها: إثبات القول والكلام لله جلا وعلا.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: المجيء والإتيان ألفاظ مختلفة، لكن المعنى واحد.

قوله: ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلۡأَيۡمَنِ وَقَرَّبۡنَٰهُ نَجِيّٗا﴾ **[مريم: ٥٢]** وهنا: النداء، وهو نوع من الكلام.

قوله: **(إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي في أسماء الرب تعالى وصفاته فان في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل واثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده سواء السبيل فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)**:

الشيخ لا يريد أن يستقصي جميع ما ورد من الأسماء والصفات الواردة في الذات الإلهية فقال: (**إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث**....)، وهنا إشكال: فالمؤلف أحالنا إلى آيات وأحاديث مثلها، وهو قد ذكر آيات ولم يذكر أحاديث، فكيف يحيلنا إلى أمثال شيء غير مذكور؟

نقول: لابد من التقدير؛ لأنه لم يسبق ذكره للأحاديث، ويصير المقصود: الأحاديث المقدرة في الذهن.

فلو أتى بآيات وأحاديث، صح القول بما ذكر (إلى أمثال هذه الآيات والأحاديث)، إذن: فلا بد من التقدير.

مثال: لما تريد أن تشتري شيئاً تقول: عندي مثل هذا، أما حينما لا يكون الشيء موجوداً، أولم تبينه لي، فلا تقل: مثل هذا، فهو ليس بموجود، فلابد أن يكون المشار سبق ذكره.

ونحمل كلام الشيخ إما على: الاستطراد، أو نقول: إلى أمثال هذه الآيات المذكورة والأحاديث الذهنية.

وقوله: **(وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب ومن دخل في هؤلاء من الصابئة المتفلسفة والجهمية والقرامطة والباطنية ونحوهم: فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون إلا وجود مطلقا لا حقيقة في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات)**:

بعد أن بيّن الشيخ طريقة الرسل في التعريفات بالذات الإلهية وهي:

الإثبات المفصل، والنفي المجمل، بدء ببيان من زاغ عن طريقة الأنبياء والرسل.

(وأما من زاغ وحاد): يعني مال عن طريقهم، (وسبيلهم): المقصود به، سبيل الرسل.

من هم الذين حادوا عن طريق الأنبياء والرسل؟

بدء الشيخ يفصلهم فقال: (من الكفار، والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة الباطنية، ونحوهم...):

قوله: (من الكفار، والمشركين):

ما الفرق بين الكفار والمشركين؟

من لم يأت بأركان الإسلام والإيمان هذا يُعد كافراً.

والمشرك: من يعبد مع الله غيره، فلا يفرد الله سبحانه وتعالى بالعبادة.

فقد يكون مشركاً كافراً، وقد يكون كافراً ليس بمشرك يعني: لا يصرف العبادة لغير الله تعالى، لكنه لا يؤمن ببعض قضايا الإيمان.

وقد يكون مع كفره شرك، يعني: لا يؤمن بمحمد ﷺ، ومعه شرك.

قوله: (والذين أوتوا الكتاب): المراد بهم: اليهود والنصارى.

قوله: (ومن دخل مع هؤلاء من الصائبة والمتفلسفة): الصابئة، الصحيح أنهم نوعان:

١/ صائبة موحدون: وهم المراد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ﴾ [البقرة: ٦٢].

٢/ صائبة كفار: عباد للأوثان، يعبدون الملائكة، ويصنعون لها تماثيل على هيئة الملائكة.

والمتفلسفة: مأخوذة من فيلسوف، وهو: (المحب للحكمة)، والفلسفة تشمل جوانب من العلوم كالهندسة ونحوها، والجانب الذي ضلوا فيه ضلالاً بيّناً هو جانب الإلهيات، يعني: الأمور الطبيعية والفلكية أجادوا فيها، وقد

تكون علومهم منضبطة، وكذلك علوم الطب، لكن ضلوا ضلالاً مبيناً في العلوم الإلهية.

لذلك قد ينخدع بعض الناس لما يرى عندهم من براعة في علوم الهندسة والفلك والطب فينبهر لذلك، فيظن أن ما توصلوا إليه في العلوم الإلهية، يوازي اليقين فيما توصلوا إليه في العلوم الطبيعية وهذا ضلال واضح.

والانبهار بالفلاسفة واضح في هذه الأزمان، حتى إن كثيراً من المسلمين يُفاخرون بالفلاسفة إذا فتح مستوصفا قال: مستوصف ابن سينا، ويجعلون من أمجادنا، هؤلاء من الإسماعيلية والملاحدة والزنادقة.

والواجب: أن لا نفاخر بهؤلاء الزنادقة، فالمفاخرة بهم كالمفاخرة بأبي لهب وأبي جهل.

وللأسف فلأن المسلمين الآن أفلسوا، وهم منبهرون بالحضارة الغربية، فهم يتلمسون في تراثهم، فإذا وجدوا أي إنسان فاخروا به.

وبعضهم يقع في هذا الخطأ دون قصد، فمرة كنت في مسجد، وسمعت خطيبا يريد أن يُفاخر بما بلغنا به من حضارة في السابق، وإذا به يُفاخر بابن سينا، بل بلغ به الخطأ أنه قال: بل بلغت حضارتنا أنه في الأندلس هناك أسد صنعه المسلمون يخرج الماء في كل دقيقة...، فعندما انتهى من خطبته قلت له: أنت الآن تُفاخر حتى بالتماثيل، هذا معلوم من الدين بالضرورة أنها حرام ولا تجوز. فللأسف إن الضغط الحضاري على المسلمين، جعلهم يمجدون أمثال هؤلاء، الذين لا يستحقون التمجيد والمفاخرة بأمور هي منكرة في الشرع، لمجرد أن نباهي به الكفار.

قوله: (والجهمية):

الجهمية: نسبة إلى ـ الجهم بن صفوان ـ أخذ علمه من ـ الجعد بن درهم ـ وهذا أخذ علمه من ـ أبان بن سمعان ـ وهذا أخذ علمه من ـ طالوت اليهودي ـ وهذا أخذ علمه من ـ لبيد بن الأعصم ـ الذي سحر النبي ﷺ وهذه هي سلسلة سند جهم بن صفوان، وهي سلسلة كما ترون مظلمة. ولهذا يجب أن نتيقظ، ونعلم أن هذه الانحرافات الفكرية التي تحدث، وراءها يهود.

قوله: (والقرامطة الباطنية):

بعضهم مجوس، وبعضهم صابئة. فالقرامطة الباطنية: هم الذين يقولون: إن للقرآن ظاهر وباطن، ويحرفون الكلم عن مواضعه.

قوله: (ونحوهم على ضد ذلك:) أي على ضد منهج الرسل.

والمنهج الصحيح كما ذكرنا: أنك حينما تريد أن تعرف بشيء، لابد أن تأتي بالصفات الثبوتية، ولكن إذا عرفت شيئاً بالصفات السلبية، فقد تكثر ولا تصل إلى الحقيقة.

قوله: (يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل):

أبو الحسن الأشعري مثلاً، ذكر عن المعتزلة كيفية وصفهم لله تعالى فيقولون: ليس بجوهر، ولا عرض، ولا بجثة، ولا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا شمال، ولا تحوزه الجهات، ولا بذي أبعاض، ولا يتجزأ، ولا ذي عمق، ولا عرض، ولا طول...، ويكثرون من هذه الصفات السلبية.

وهذا كما قلنا: مع أنه لا يصل بك إلى الحقيقة، إلَّا أنه في بعض المقامات يكون فيه سوء أدب، وخاصة إذا أردت أن تمدح شخصاً.

فلو أن شخصاً أراد أن يمدح ملكاً فقال: هذا الملك العظيم، ليس بزبال، ولا كناس، ولا أعمى، ولا أعور، ولا أعرج، ولا أبرص..، فقام يعدد القبائح كلها، وينزهه عنها، فهذا في هذا المقام يكون هو أقرب للذم منه إلى المدح.

لكن لو قال: هذا الملك المبجل ليس له مثيل، لكان هذا هو المدح.

إذن: فالوصف السلبي:

١ - لا يصل بك إلى الحقيقة.

٢ - وفي بعض المقامات فيه سوء أدب.

٣ - وهو إلى الذم أقرب منه إلى المدح.

٤ - وهذا هو خلاف منهج الرسل عليهم السلام.

قوله: (ولا يثبتون إلَّا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل):

بعض الصفات السلبية قد تأتي بطريق الإثبات.

فالمتكلمون يقسمون صفات الله تعالى إلى أقسام[١]:

١ ـ صفات نفسية: ويقصدون بها الوجود.

٢ ـ صفات المعاني: ويقصدون بها الصفات السبع (العلم، القدرة، الحياة، الكلام السمع، البصر، الإرادة).

والمعاني يقصدون بها: كونه عالماً، كونه قادراً، كونه سميعاً، كونه حياً، فيسمونه (الكون) التي نسميها نحن الأسماء، يسمونها صفات معنوية، والقدرة، والعلم التي نسميها صفات يسمونها (صفات معاني)[٢]..................

(١) يقول الشيخ حفظه الله تعالى: وأما أهل السنة فعندما يقسمون الصفات فيقسمونها إلى قسمين:

١ ـ صفات ذات، والصفات الذاتية هي: التي تلازم الذات أزلا وأبد.

٢ ـ صفات فعل، وهي الصفات الاختيارية. وهناك صفات تكون ذاتية فعلية، كصفة الكلام، فكونها قديمة أزلية هي صفة ذات، وكونها صفة اختيارية فهي صفة فعلية، يتكلم متى شاء، كيف شاء.

(٢) يقول الشيخ ـ رعاه الله تعالى ـ في:

أ ـ الفرق بين الصفات المعنوية وصفات المعاني:

(أن الصفات المعنوية هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف)، وهي كونه تعالى قادراً وكونه عالماً. وأما صفات المعاني: كالقدرة والعلم والحياة، التي تجب عنها تلك الصفات المعنوية.

ب ـ إثبات هذه الصفات:

١ ـ إثبات الصفات المعنوية لله تعالى:

يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: سلك إمام الحرمين في إثبات بعض الصفات المعنوية وهي كونه تعالى قادراً

وكونه عالماً، تارة مسلك الضرورة، وتارة مسلك النظر.

يقول في [الإرشاد] مثبتاً كونه تعالى عالماً قادراً على أساس الضرورة العقلية:

(فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السماوات والأرض،

وما بينهما من الاتساق، والانتظام، والإتقان، والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها

ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة...) =

....

= أما إثبات كونه تعالى عالماً مريداً عن طريق النظر العقلي قياساً للغائب على الشاهد بجامع الدلالة، فإنه يتضح لنا
من خلال إلزامه للمعتزلة بضرورة إثبات كونه تعالى مريداً، لوجود التخصيص منه، لكون التخصيص في الشاهد
يدل على القصد والإرادة، كما طردوا دلالة الإحكام والإتقان على الكون عالماً شاهداً وغائباً، ولا فرق بين العلم والإرادة في هذا.

٢ ـ إثبات صفات المعاني لله تعالى:

يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: بعد أن أثبت إمام الحرمين الصفات المعنوية وهي كونه قادراً علماً، أقول: بعد ذلك أراد إثبات صفات المعاني، كالقدرة، والعلم، والحياة التي تجب عنه تلك الصفات المعنوية، فقرر أثناء إثباته لها أن إثباتها لا يمكن إلا من طريق قياس الغائب على الشاهد، يقول إمام الحرمين: (فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد...). فأثبت العلم بقياس الغائب على الشاهد، بجامع العلة، وبجامع الحقيقة، وأثبت صفة الحياة بقياس الغائب على الشاهد، بجامع الشرط.

ج ـ نقد إمام الحرمين:

يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ونحن لا نسلم لإمام الحرمين أن صفات المعاني لا تثبت إلا من خلال المنهج العقلي، فضلاً عما يدعيه من أنها لا تثبت إلا بهذه الصورة من صور الأدلة العقلية.

ذلك أنها يمكن أن نثبت بالمنهج السمعي، وهذا الطريق سلكه السلف، وسلكه إمام المذهب الأشعري في كتابيه
الإبانة ـ ولمع الأدلة، بل قد سلكه إمام الحرمين في كتابه ـ لمع الأدلة ـ إذ يقول مثبتاً صفة العلم والقدرة:

(وقد صرحت نصوص من كتاب الله بإثبات الصفات منها قوله تعالى: «وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه» فاطر ١١، وقال عز من قائل «أنزله بعلمه» النساء ١٦٦، وقال سبحانه ممتدحاً مثنياً على نفسه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ الذاريات: ٥٨، فأثبت لنفسه القوة ـ وهي القدرة ـ باتفاق المفسرين). ثم إن هنالك طرقاً عقلية أخرى لإثبات هذه الصفات. [قلت: ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالته التدمرية ص (١٥١) وسيأتي شرحها وبيانها ـ إن شاء الله تعالى.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٥ ـ ١٥٧]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في استخدام الإمام الأشعري لقياس الأولى في إثبات صفات المعاني لله تعالى: لقد استخدمه الإمام الأشعري في إثبات صفات المعاني لله تعالى، على أساس أنه سبحانه وتعالى هو الذي خلق فينا سماعنا للأشياء، ورؤيتنا لها، =

٣ ـ الصفات السلبية وهي:

القدم: ويقصد به، ألَّا بداية له، والبقاء: ويقصد به، ألَّا نهاية له، والوحدانية: أي لا شريك له، والمخالفة للحوادث: أي لا يشبهه أحد.

فهذه يسمونها الصفات السلبية؛ لأنها تأتي بأداة السلب، ولأنها لا تقوم بالذات فتستوجب صفة.

فمثلاً: الكون عالماً لصفة قامت به وهو العلم، ولما تقول: عالم، معناه ذات زائد علم.

أما الوجود فليست فيه صفة قائمة به، حتى إن بعضهم لا يعد الوجود من الصفات، بل معنى إنه متحقق في الخارج، فهذا هو معنى الوجود.

وإلَّا لو قلنا: إن الوجود صفة، وأنه موجود بوجود هو الصفة، لكانت الصفة تحتاج إلى وجود، ويتسلسل الأمر إلى مالا نهاية، ولهذا بعضهم: لا يعد الوجود من الصفات.

وحتى نفهم الصفات السلبية عندهم نقول: إنه قد يكون للصفات معنى سلبي فلما يقول: (القدم) فيقصد ألَّا بداية له، وهذا معنى سلبي.

(والبقاء) معناه: لا نهاية له، وهذا معنى سلبي، لكن ليست فيه صفة قامت به هي: البقاء أو القدم.

(والوحدانية) ومعناها: لا شريك له.

فهذه الصفات السلبية عند الفلاسفة يقبلونها، ويقبلون أيضاً (الصفات الإضافية) المتضائفة، فكل شيء لا يستلزم ثبوتاً يقبلونه.

= فلا بد أن يكون اسمع لها منا، وأعلم بها منا من باب أولى.

يقول الأشعري: (... لأن ما خلق الله القدرة فينا عليه فهو عليه أقدر، كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم وما خلق فينا السمع له فهو له أسمع). وإنما ترجع أولوية اتصاف الله تعالى بما خلقه فينا من القدرة والعلم والسمع إلى أنه هو الخالق لها فينا، والخالق أولى بالاتصاف بما خلقه من كمالات في المخلوق، بل إن درجة هذه الكمالات في الله تعالى تكون بحسب ذاته باعتباره خالقاً، كما تكون كمالات المخلوق بحسبه باعتباره مخلوقاً.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٠٧]

لكن العلم لا يقبلونه، كالمعتزلة والفلاسفة فلا يقبلون أن يكون له سبحانه علم قائم به زائد عن الذات. فالصفات الثبوتية لا يقبلونها، وإنما يقبلون الصفات السلبية، والصفات الإضافية.

قوله: (ولا يثبتون إلّا وجودا مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان):

المطلق يقابله المقيد، فقوله: (لا حقيقة له عند التحصيل): يعني إذا أردت أن أُحَصِّل المطلق هل أجده أم لا؟ يقول: (لا وجود له).

وقوله: (وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان): يعني إن المطلق وجوده في الأذهان.

مثلاً: عندما أقول لك (كتاب) هذا مطلق أم مقيد؟ مطلق، فقلت لك: أعطني كتاباً معنى ذلك: إذا أردت أن تنفذ أمري، فأي كتاب تحضره فقد نفذته، وحققت الأمر.

لكن الذي أتيت به هل هو مطلق أم مقيد؟ مقيد؛ لأنه لابد أن يكون فيه وصف ما، إما أسود، أو أبيض، إما كتاب فقه، أو تاريخ، إذن: أين المطلق؟ في الذهن، فإن قلت: لا وجود له فكيف فهمته؟ وإن قلت له وجود فأين هو؟

نقول: هو وجود ذهني، وأما في الخارج فلا وجود له.

وعلى هذا لو قلت لشخص: أريد كتاباً بشرط الإطلاق، هل يمكن أو لا يمكن؟ لا يمكن؛ لأن أي كتاب سيأتي به، سيكون مقيدا.

إذن: المطلق في الذهن؛ إذ القوة العقلية تأخذ من هذه الأوصاف، هذا كتاب وهذا كتاب، فأخذت صورة ذهنية لمجموعة الكتب، فصرنا نتعامل بالمطْلقَات.

فمثلاً: سيارة مطلقة، إنسان مطلق، فهو ينطبق على زيد وعمرو، لكن هذا الإنسان المطلق أو الكلي، أو الحيوان المطلق الكلي هل له وجود في الخارج؟ لا وجود له.

وعليه فالموجود في الخارج المقيدات أو الأجزاء ـ المشخصات،

فالإنسان كلي، وفي الخارج مُشَخّص، إنسانية عمرو، إنسانية زيد، ولا يوجد إنسان كلي بحيث ينطبق على أي شخص.

مثال آخر: قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧] فلو ذبحوا أي بقرة حققوا الأمر، وهنا يقولون: أمر مطلق.

وعتق الرقبة كذلك أمر مطلق، وقالوا: يجب حمل المطلق على المقيد حينما جاء وصفها (بمؤمنة)، فأي رقبة أخذتها وأعتقتها صح.

توضيح: أنت عندما تقول لشخص أريد بقرة، فأي بقرة يأتي بها حقق لك الأمر، أما لو قال لك: أريد بقرة بشرط الإطلاق، فلا يستطيع الإتيان بها.

لو قلت: أريد سيارة بشرط الإطلاق، لا يستطيع أن يأتي بها، لماذا قلت لا يستطيع؟ لأنه لو جاء بهذه السيارة، فأردتها (مرسيدس) أصبحت (مرسيدس)، أو أردتها (بيوك) صارت (بيوك)، هذا لا يصح، ولا يمكن. إذن: لا يوجد في الخارج إلَّا ما هو مشخَّص.

فالشيخ يقول: (ولا يثبتون إلَّا وجودا مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل) أي: هم يقولون وجود الله وجود مطلق، فتقول لهم الوجود المطلق لا يوجد في الخارج، فلابد من أوصاف، فوجود مطلق بلا وصف ثبوتي البتة ممتنع، وبالتالي نقول: أنتم تريدون أن تجعلوا الذات الإلهية صورة ذهنية فقط، معنى من المعاني، لا حقيقة له في الخارج، وهو معنى قوله: (لا حقيقة له عند التحصيل)؛ لأنه لا يمكن أن تحصله، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان.

وقوله: (يمتنع تحققه في الأعيان): ما هو الذي يمتنع تحققه في الأعيان؟ الوجود المطلق.

قوله: (فقولهم يستلزم غاية التعطيل، وغاية التمثيل):

لماذا قال: غاية التعطيل؟! لأنهم حتى صفة الوجود ما أثبتوها.

فهم حينما يقولون: الله موجود وجود مطلق، نقول: حتى هذه الصفة ـ حينما اشترطوا الإطلاق ـ فهي غير موجودة في الخارج؛ لأنه قد تبين لنا، أن الوجود المطلق ذهني لا وجود له في الخارج، فهم في غاية التعطيل، وبالتالي: يستلزم نفيهم لكل الصفات.

وقوله: (وغاية التمثيل): كيف يكون هذا؟! أليس التمثيل فرع من الإثبات؟ بلى، فأنا عندما أثبت أمثل، لكن كيف عندما أكون معطلا ، أكون ممثلا؟

يعني الآن يمكن أن تقول: يد الله كأيدينا ، فأنت مثلت، لكن كيف تمثل وأنت في غاية التعطيل كما قال الشيخ؟!

الجواب: هم شبهوه بالمعدوم، لا لأنهم مثلوا أولاً فعطلوا ثانياً، هذه مسألة أخرى، لكن أنت عندما تقول: إن الله وجود مطلق، والوجود المطلق لا وجود له في الخارج، فإنك شبهته بالمعدوم الذي لا وجود له، فإنهم مع غاية تعطيلهم، وقعوا فيما فروا منه وهو التمثيل، إذن: هم شبهوا الله تعالى بالممتنعات والموجودات والجمادات.

فحينما تقول: لا يتكلم بحرف ولا صوت، نقول الجدار لا يتكلم، إذن: شبهته بالجدار فأنت فررت من تشبيهه بالأحياء، فوقعت في تشبيهه بالجمادات، وأنت قلت: لا خارج العالم ولا داخله، فشبهته بالمعدومات، وأنت قلت: لا موجود ولا معدوم، فشبهته بالممتنعات.

إذن: أنتم من أي شيء تفرون، تقعون في شر منه.

فنقول: إن التمثيل وإن كان مبنياً على الإثبات، إلَّا أننا نلزمهم إلزاماً، أنهم إذا عطلوا ووقعوا في غاية التعطيل يصبحوا قد وقعوا في غاية التمثيل، وهو التمثيل بالجمادات والمعدومات والممتنعات.

فائدة:

الصفات السلبية: معنى السلبية، أن تأتي بأداة السلب فتقول: لا جوهر، ولا عرض. يعني: كل أداة سلب، فهذه سميناها سلبية.

وقلنا: إن المتكلمين كالمعتزلة مثلاً، يكثرون من أداة السلب فيقولون: ليس بجوهر، ولا عرض، ولا فوق، ولا تحت، فهذا سلب؛ لأنه جاء بأداة السلب.

لكن أردت أن أبيّن لكم أن هناك صفات سلبية، وإن كان ظاهرها أنها ثبوتية مثل:

القديم، وكذا البقاء، والوحدانية، والمخالفة للحوادث. فالمخالفة للحوادث يقولون: (ليس كمثله شيء)، هنا في أداة سلب، لكنهم يقولون: المخالفة للحوادث، وأنت تتوهم أنها ثبوتية.

ويقولون قديم بلا ابتداء: فهذه صفة سلبية من حيث إنها في قوة (ليس له بداية).

البقاء: لا نهاية له، فهذه صفة سلبية.

والفرق بينهم وبين أهل السنة:

أن أهل السنة يسلبون عنه سبحانه وتعالى صفات النقص، أما هم فيسلبون عنه الصفات نقصاً أو كمالاً.

فنحن عندنا صفة (العلو) صفة كمال، فهم يقولون: لا فوق ولا تحت، فنفوا صفة النقص والكمال.

ويقولون: (هو منزه عن الأغراض[1] والأبعاض..): فيقصد من

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في معرض بحثه عن الاستدلال بالنص مثالاً عدّه إمام الحرمين من النصوص ـ وهو (وجود الجنة والنار الآن) فقال ـ سدده الله تعالى ـ: اعتبر إمام الحرمين الآيات التي وردت في القرآن الكريم تتحدث عن قصة آدم وكونه دخل الجنة ثم خرج منها، والآيات التي تعده بالرد إليها، كل هذه الآيات اعتبرها إمام الحرمين نصوصاً دالة على أن الجنة مخلوقة الآن.

ثم قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: لذا اشتد نكيره على المعتزلة الذين أولوا الجنة التي دخلها آدم، وحملوها على بستان من بساتين الدنيا.

ويقول: فالآية عنده إذن نص في أن الجنة التي دخلها آدم هي جنة الخلد والسؤال:

إذا كانت لفظة جنة لها إطلاقان، وتطلق على جنة الخلد، وتطلق على بستان من بساتين الدنيا في قوله تعالى «ودخل جنته وهو ظالم نفسه» الكهف ٣٥، فسمى البستان جنة ـ إذا كان الأمر كذلك ـ فلماذا لم يعتبر الآية ظاهراً محتملة التأويل، ولماذا اشتد نكيره على المعتزلة الذين صرفوا المعنى عن الإطلاق الأول إلى الإطلاق الثاني؟

أقول: يفهم من كلامه أن الآية أصبحت نصاً للقرائن التي حفت بها وهي الفحوى وإجماع المسلمين.

وأما القرينة التي احتج بها المعتزلة والتي حملتهم على صرف الآية عن ظاهرها، وهي عدم وجود فائدة من خلق الجنة والنار الآن، فلم يسلم لهم بهذا معتمداً على أصل من أصول الأشاعرة، وهي نفي الغرض عن أفعال الله تعالى يقول: (وما هذوا به، من=

الأغراض، أنه ينفي الحكمة. فعندهم كلام مجمل فيه حق وباطل، وقد ينفي نقصاً، وقد ينفي كمالاً، ونحن نراه كمالاً، وهم يرونه يستلزم نقصاً ـ تجسيماً ـ.

قوله: (**ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات**):

هناك تعطيلاً يستلزم نفي الذات، وهناك تعطيل لايستلزم نفي الذات.

فهل كل تعطيل يستلزم نفي الذات؟ نقول: تعطيل هؤلاء يستلزم نفي الذات.

ومفهوم كلام الشيخ، أن هناك تعطيلاً لا يستلزم نفي الذات. يعني لو قلت: رأيت زيداً لا يد له، أعمى وأصم، فهل هذا يستلزم نفي زيد؟

ومثلاً: هناك شجرة لا ثمر لها، فهل يستلزم نفي الذات؟

لا، لكن حينما تقول: رأيت رجلاً لا بطن له، ولا صدر له، ولا رأس له، ولا خارج الدنيا، ولا داخلها، فهذا نفي للذات، وهذا هو كلامهم، فحينما يقولون: الله لا فوق العالم ولا تحته ولا داخل العالم ولا خارجه، فهذا تعطيل يستلزم نفي الذات.

وأما الذين يعطلون بعض الصفات، فإن تعطيلهم لا يستلزم نفي الذات.

وأما الغلاة فإن تعطيلهم يستلزم نفي الذات.

- والآن بعد هذا الإجمال بدء الشيخ يفصل في المذاهب فقال:

(**فغاليتهم يسبلون عنه النقيضين فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات**

= قولهم: لا فائدة في خلق الجنة في وقتنا، ساقط لا محصول له، فإن أفعال الباري تعالى لا تحمل على الأغراض على أصول أهل الحق، وهو تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد).

قلت ـ الشيخ ـ وفقه الله وسدده ـ: نفيه الغرض من أفعال الله لا يسلم له، ولهذا لا يصح هذا جواباً على حجة المعتزلة.

والذي أراه في هذه المسألة: أن الغرض في خلقه الجنة والنار قد يخفي علينا، وعدم إحاطتنا بالحكمة من أفعاله تعالى لا يدل على نفيها، فعدم العلم ليس علماً بالعدم والله أعلم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٥١]

شبهوه بالموجودات وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بداهة العقول، وحرفوا ما أنزل الله من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ فوقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات):

وهذا هو مذهب غلاة الباطنية، وهنا بين مذهبهم، وشبهتهم، والرد عليهم.

ومذهبهم هو: سلب النقيضين.

عندنا: النقيضان ـ والضدان.

فالنقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان، كالحياة والموت[1].

والضدان: لا يجتمعان وقد يرتفعان، كاللونية فتقول: السواد والبياض لا يجتمعان، وقد يرتفعان في اللون الأحمر.

وهم هنا لا يسلبون الضدين، بل يسلبون النقيضين.

موجود، ما نقيضه؟ هو في الواقع أن النقيض: أن تأتي بأداة السلب وتقول: لا موجود.

حي نقيضه: ليس بحي.

لكن معدوم في قوة (ليس بموجود) وعليه: فإذا قالوا: لا موجود ولا معدوم، فكأنهم قالوا: لا موجود، ولا لا موجود، فهنا عبر عن لا موجود بمعدوم.

حي نقيضها: ليس بحي، لكن ليس بحي في قوة (ميت).

---

(١) يقول الشيخ _ وفقه الله تعالى ـ: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان: مثاله: الوجود والعدم. فهل تستطيع أن تقول: الكتاب موجود معدوم، أو الكتاب لا موجود ولا معدوم؟ عقلا تعرف أن هذا ممتنع، يعني: لو قلت: أريد كتابا موجودا معدوما، فهل تستطيع إحضاره؟ لا، هذا ممتنع. فالشيء إما موجودا، أو معدوما، وعليه: فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان:
فلا يجتمعان تقول: موجود معدوم، ولا يرتفعان تقول: لا موجود، ولا معدوم، فإما أن تقول: موجود أو معدوم.

شبهتهم: قوله (لأنهم بزعمهم أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بدائة العقول....): وهنا بيّن الشيخ أصل شبهتهم.

فهم قالوا: لا نستطيع أن نصف الله تعالى بما نصف به الإنسان؛ لأن هذا تشبيه، فلا نقول الله حي أو عالم؛ لأن هذه الأسماء يتسمى بها الإنسان.

قلنا لهم: إذا قلتم لا موجود، فقد شبهتموه بالمعدوم، قالوا نقول: لا معدوم.

وإذا قلتم: ليس بحي، فقد شبهتموه بالأموات، قالوا نقول: ولا ميت.

وإذا قلتم: ليس بعالم، فقد شبهتموه بالجهال، قالوا نقول: ليس بجاهل.

فالشيخ رد عليه وقال: (هذا سلب النقيضين) فأنتم إذن شبهتموه بالممتنعات، ففررتم من الموجودات، وفررتم من المعدومات، ووقعتم في الممتنعات.

قوله: **(فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بدائة العقول)**: بدائه: يعني في القضايا البديهية فالعاقل لا يحتاج أن نتحاور معه في القضايا البديهية الأولية.

فلو نازعك في أن ١+١= ٢، فهذا خرج عن دائرة العقلاء، فهو مجنون لا يتحاور معه.

قوله: **(فوقعوا في شر مما فروا منه فإنهم شبهوه بالممتنعات)**:

كيف يكون الممتنع شر من المعدوم وهما غير موجودين؟

قلنا: المعدوم قد يوجد، رجل تزوج الآن، فالولد في حقه موجود أم معدوم؟ معدوم.

امرأة استؤصل منها الرحم، فالولد في حقها ممتنع.

فوجود الولد للمرأة، جائز إن هي تزوجت.

وأما العنين أو الذي لم يبلغ الحلم، وجود الولد في حقهما ممتنع.

إذن: هناك فرق بين المعدوم والممتنع، فهم فروا من المعدوم الذي يمكن أن يقع، ووقعوا في شيء لا يمكن أن يقع وهو (المستحيل).

فسلب النقيضين، كجمع النقيضين، كلاهما ممتنع.

فالممتنع شر من المعدوم، ووجه كونه شر: أن المعدوم من الجائز أن يقع، والممتنع من المستحيل أن يقع.

قوله: (إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات):

مثال سلب النقيضين: لا موجود ولا معدوم.

مثال جمع النقيضين: موجود، معدوم، فكلاهما ممتنع.

قوله: (وقد علم بالاضطرار: أن الوجود لا بد من موجود، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجود ه فضلا عن الوجوب أو الوجود أو القدم):

هنا يقول: بالاضطرار أي ـ الضرورة العقلية ـ نعلم أن الوجود يعني (الممكن الجائز) لابد له من موجد واجب، ولابد أن تنتهي السلسلة. وهذا بالضرورة العقلية، وهو أمر فطري مغروس ـ أن الوجود الجائز، لابد أن يصل إلى واجب بذاته ـ.

الموجود الجائز: الذي سبق بعدم، ويلحقه عدم، مثل: سائر الموجودات، فوجودها جائز؛ لأنها مسبوقة بعدم ويلحقها العدم، فليس وجودها من ذاتها، بل استمدت الوجود من غيرها، فلابد أن تنتهي إلى واجب الوجود.

وواجب الوجود: أي لم يسبق بعدم ـ الأول ـ فوجوده من ذاته، غني عما سواه. وصولنا إلى هذه المعرفة بالضرورة، لا بالنظر، ولا بالاستدلال.

فدلالة الحدث على المحدث، دلالة ضرورية، ودلالة البناء على الباني دلالة ضرورية، يعني: لا ينازعك فيها أحد.

فبالضرورة العقلية، نصل إلى موجود، واجب الوجود بذاته، قديم أزلي.

ملاحظة:

وهنا اذكر بأن الأخبار، أوسع من الأسماء والصفات ـ فيجوز مخاطبة المتكلمين بلغتهم بشرط أن يكون المعنى صحيحاً ـ.

قوله: (قديم أزلي): يعني الأول الذي لم يسبق بعدم، وهذا المعنى موجود عندنا في الكتاب والسنة يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وهذه الأخبار لا يجوز أن يسمى الله تعالى بها، ولا أن يدعى بها، فلا تقول: يا قديم، أو يا واجب الوجود.

إذن: بالاضطرار، لا بالنظر والاستدلال، نصل إلى أن الله تعالى واجب الوجود ـ لم يسبق بعدم ولا يلحقه عدم ـ ، كما أنك لا تنازع في أن البناء له بانٍ، وأن الكتابة لها كاتب، وأن البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فتصل إلى العليم الخبير.

قوله: (لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلا عن الوجوب أو الوجود أو القدم):

قوله: (لا يجوز عليه الحدث ولا العدم): يعني لم يكن معدوماً فحدث، ولا موجودا فيقع عليه العدم، وهذا ممتنع.

فهؤلاء، مع أن الضرورة العقلية تصلنا إلى هذه النتيجة وهي: أنه واجب الوجود قديم أزلي لم يسبق بعدم ولا يلحقه عدم، إلا أنهم صادموا هذه الضرورة العقلية، فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلاً عن الوجوب أو الوجود، أو القِدَم، فهم لم يصفوه بأنه واجب الوجود، ولا بأنه موجود أساساً، بل مذهبهم كما رأينا يقتضي أن الله تعالى ممتنع الوجود، فهو مصادم للضرورة العقلية.

ونحن قلنا: العقل يفرض بالاضطرار أن الله واجب الوجود لم يسبق بعدم، وهم وصفوه بما يمتنع وجوده، بأنه لا يمكنه أن يوجد، فعارضوا الضرورة العقلية، فضلاً عن أن يكون واجباً أو جائزاً أو موجوداً.

وهذا المذهب للأسف موجود: عند الغلاة الباطنية من النصيرية، والدروز، والإسماعيلية والبهرة.

وقوله: (وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق):

قاربهم: أي مذهب الغلاة الباطنية، فقاربتهم الفلاسفة وهو مذهب ـ ابن سينا ـ ومذهبهم مضطرب.

قوله: (فوصفوه بالسلوب والإضافات)[1]: السلوب: جمع سلب، والصفة السلبية التي فيها أداة سلب، وقد تأتي في وصف ثبوتي، ولكنها ليست ثبوتية ـ كالبقاء، والقدم والمخالفة للحوادث، والوحدانية ـ فهم لا يعتبرونها صفات ثبوتية، بل يعتبرونها صفات سلبية، وقد يصفونه بالصفات الإضافية.لكن صفات الإثبات لا يثبتون منها شيئا.

مثال يوضح المعنى: هذا كتاب، فإذا قلت: هذا الكتاب أسود، فهذا وصف ثبوتي، لأنه وصف قام به ـ سواد قام به ـ والسواد غير الكتاب.

وعندما أقول: الكتاب فوق الماصة، أو خلفكم، أو أمامكم: هذه صفة إضافية، يعني: ما تقوم به، فهو تحت بالنسبة للسقف، وهو فوق بالنسبة للإضافة إلى الماصة.

فالفوقية والتحتية والأمامية هذه بالإضافة.

وعندما نقول مثلاً (هو الأول): فهي باعتبار إضافية، وباعتبار سلبية:

١/ فهو بقوة لا أول ولا مفتتح لوجوده، فهي بهذا الاعتبار سلبية.

٢/ وإذا قلت: القديم مقابل الجديد، فهي بهذا الاعتبار صفة إضافية.

فهم يقبلون الوصف الإضافي والسلبي، ولا يقبلون الوصف الثبوتي ـ كالعلم والقدرة ـ فلا تقوم به هذه الصفات.

لكن أن يوصف بأنه: مبدء الكائنات، علة الموجودات، أول أزلي ـ فهذا يقبلونه.

فلا يتوهم شخص، إذا ما وجد عندهم وصفا ليس فيه أداة السلب

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: الفرق بين الصفات السلبية والصفات الإضافية: أن الصفات السلبية: هي التي فيها أداة السلب، أو بقوة أداة السلب. والصفات الإضافية: هي التي لا تفهم إلا بالتضايف، كالبنوة والأبوة، ما تعقل الأب إلا بتعقل الابن، فتقول: أب؛ لأن له ابن، وابن؛ لأن له أب، وكذا الفوقية والتحتية.

فيقول: هذه صفة ثبوتية، لا؛ لأن المراد بالصفة الثبوتية (هي صفة قائمة بالذات التي يتصورونها مجردة) وإلا فلا تتصور نحن ذاتاً مجردة عن الصفات.

وعليه: فلا يقبلون صفات الإثبات البتة؛ لأنهم يرون أنه واحد وحدة مطلقة، ولو رأيتهم يقولون: عقل ومعقول وعاقل، أو عشق ومعشوق وعاشق، فهذه أيضاً يفسرونها تفسيراً لا تكثّر فيه؛ لأنهم يرونه واحد وحدة مطلقة.

وهم يقولون: إنه يعقل الكائنات، ولكن عقله لها بشكل كلي، لكن لا يعقل الأشياء الجزئية، وهذا يترتب عليه إنكار النبوات.

فإذا سمعنا عند الفلاسفة: أن الله تعالى يعلم، فتعلق علمه تعلق كلي؛ لأنهم يزعمون أن إثبات صفة العلم معناه التغيّر، مثل: كسوف الشمس، فالشمس لم تكن مكسوفة ثم كسفت ثم زال عنها الكسوف، فلو كان العلم يتغير لكان تغير في ذاته، ولذلك من هذه الشبهات التي جاءت عندهم ينفون هذه الأشياء فقالوا: يعلم علماً كلياً، ومعناه عندهم: أنه يعلم الإنسان بعلم كلي، ولكنه لا يعلم زيد وعمرو؛ وهذا فيه إنكار للنبوة؛ لأنه كيف يعلم محمداً ﷺ، وكيف أرسل له جبريل، وكيف أرسل له كتاب، مع ما فيه من تحريفات للكتاب الذي جاء به الرسول ﷺ الثابت بالمعجزة، فهذا ما يترتب على هذه العقائد الباطلة.

قوله: **(وقد علم بصريح العقل، أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة، جحدا للعلوم الضروريات)**:

يعني إذا قالوا: إن الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، مع العلم أن الوجود ليس عندهم صفة ثبوتية، إنما هو التحقق، فقالوا: (بشرط الإطلاق)، فقال الشيخ: وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلّا في الذهن، إذن: فوجود المطلق في الذهن، وأما في الخارج فلا يوجد إلّا الأجزاء، وهذا سبق أن أشرنا إليه.

فهم عندما قالوا: إن الله وجود مطلق، معناه أنه شيء ذهني، تصور فقط، ولا يوجد شيء في الخارج، وهذا هو حقيقة مذهب الفلاسفة ـ كابن

سينا ـ الذي يفاخر به كثير من الناس، وهم من الإسماعيلية، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام عنهم.

وقوله: (وقد عُلم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن): هذا يعني الوجود المطلق، فهم لا يثبتون إلهاً موجوداً ولا محموداً.

عندما يقولون: هو واحد، ويعلم الكليات، لكن هل له صفة ثبوتية هي العلم؟ لا، إذن ماذا يلزم؟

نقول: مع أن تصورهم للعلم خطأ، وفهمهم له خطأ، وهو أنه يعلم الكليات، ولا يعلم الجزئيات، فهم عندما لا يثبتون صفة ثبوتية متحققة، إنما يقولون هو ذات واحدة تترتب عليه: أنهم جعلوا الصفة عين الموصوف.

أنت الآن: لو قلت لك: ما الكتاب؟ قلت: هو السواد، فهل السواد هو الكتاب؟ لا، وإنما هو وصف له.

وحينما أقول لك ثانية ما الكتاب: تقول هو المستطيل، والمستطيل صفة للكتاب، وليس هو الكتاب.

فأنت حينما تقول: ليس هناك شيء زائد على الكتاب اسمه ـ سواد، ولا استطالة ـ فأنت جعلت الصفة هي الموصوف، ولزمك أن تجعل الصفة هي الأخرى بمعنى: أن الكتاب هو السواد، والسواد هو الاستطالة، وكلنا يعلم أن الاستطالة غير السواد، والسواد غير الكتاب، والكتاب غير الإستطالة.

لكن هم عندما يقولون: إن الله واحد وحدة مطلقة، ليس له صفات ثبوتية ويجعلون سائر الصفات التي يثبتها أهل السنة والجماعة هي عين الذات، فمعنى ذلك: أنهم جعلوا الصفة هي الموصوف، وجعلوا الصفة هي الأخرى. فيجعلون العلم هو القدرة، والقدرة هي المشيئة، والمشيئة هي السمع، والسمع هو البصر وهكذا، وهذا سفسطة وباطل بصريح العقل، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام.

وقوله: (وهذا مكابرة للأمور البديهية): يعني الذي ينازع في الأمور البديهية كيف يناقش، تقول له ١+١=٢، فيقول: ١+١=١، فهذا يكابر في أمر بديهي لا يحتاج إلى دليل أو إثبات.

ومثله: لو قلت: السماء فوقنا، قال: لا السماء تحتنا، وتقول: الأرض تحتنا، يقول: لا فوقنا، فهذا يكابر في أمور بديهية، فهكذا هم.

ولهذا قال الشيخ: (فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة، جحداً للعلوم الضروريات):

فجحد العلوم الضرورية ما ذكرناه، وكمثل النصارى يقولون: نحن موحدين، ويقولون بثلاثة أقانيم، ١+١+١=١، فهذا مكابرة في الأمور الضرورية.

وهؤلاء كذلك عندما يقولون: الصفة هي الموصوف، والصفة هي الأخرى، فهذه مكابرة، فلو جاء أحد ينازعك: الكتاب هو السواد، والسواد هو الكتاب، لكان هذا مكابر في أمر ضروري.

قوله: (وقاربهم طائفة ثالثة من أهل الكلام من المعتزلة ومن اتبعهم فأثبتوا لله الأسماء دون ماتضمنته من الصفات ـ فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة المترادفات، ومنهم من قال عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر، فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات).

المعتزلة[١] تأثرت بالفكر الفلسفي، وقالوا بمذهبهم، فأثبتوا الأسماء فقالوا: سميع عليم قدير....

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في بيان منهج المعتزلة:

الواقع أن منهج المعتزلة يقوم على أساس أن الأصل في إثبات العقائد هو الدليل العقلي، ومن ثم إذا كان الخبر المتواتر موافقاً لدلالة العقول قبل مضمونة العقدي، لا بالنظر إلى نفس الخبر، بل اعتبارا بدلالة العقل، أما إذا خالف الخبر المتواتر ما يدل عليه العقل عندهم فإنهم يقطعون بعدم صحة نسبته إلى الرسول ﷺ، ومن ثم لا يثبتون به العقائد، وبناء على هذا ردوا أحاديث الرؤية محتجين بأنها من قبيل الآحاد، فالأحاديث في الرؤية بلغت ثلاثين حديثاً.

ثم يقول ـ حفظه الله تعالى ـ: ومع هذا فالمعتزلة تصرح برده مع ثبوته قطعاً عن النبي ﷺ، ويقول: فإننا نلحظ عليهم من الناحية العملية أنهم لم يثبتوا به شيئاً من العقائد إلا في النادر منها، كإثباتهم صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بناء على ما تواتر من الأخبار عن وجوده وادعائه النبوة وظهور المعجزات على يديه.

=

ولكن نحن قلنا: إن الاسم له دلالة، وهي الصفة ـ العلم والقدرة والسمع والبصر.. ـ.

وبعضهم قال: هي أعلام محضة. ما معنى كونها أعلاماً محضة؟

عندما تسمي ابنك صالحاً، ثم يأتي هذا الولد وليس فيه ذرة من الصلاح، فتسميتنا له بصالح، هل هو علم محض أم أن فيه صلاح قائم به؟ هو علم محض.

لكن عندما ترى رجلاً صالحاً، وتقول له: يا صالح، فهنا تقصد أنه قامت به صفة هي الصلاح، فاستحق بها أن يكون صالحاً.

فقالت المعتزلة: عالم وعليم وقدير، هذه أعلام محضة لا تتضمن صفات تقوم به، فهي أعلام محضة، وهي دالة على الذات، هذا قول بعضهم.

وقال البعض الآخر: عليم بعلم هو ذاته، وليس بعلم قائم به، قدير بقدرة هي ذاته، وليست قدرة قائمة به.

قالوا: لأنه لو قلنا إن الله عليم بعلم، وعلمه قديم، والله قدير، وقدرته قديمة لزم من ذلك تعدد القدماء.

ويقولون: أنتم كفرتم النصارى بثلاثة أقانيم، وأنتم الآن تعبدون أحد عشر أقنوماً.

فهم يقولون: ليس هناك إلّا الذات، وليس ثم علم ولا قدرة ولا إرادة.

ونحن نقول: تصور ذات مجردة عن الصفات، لا يمكن تصوره إلا في الأذهان، أما الأعيان في الخارج فلا يوجد فيه هذا التصور.

والله، عندما نقول: صفاته قديمة، وهو قديم، فليس معنى ذلك أنه

= ثم يقول: وفيما عدا إثبات صدق النبي ﷺ بالأخبار المتواترة، لا نجدهم من يحتجون على شيء من العقائد بتلك الأخبار لمنهجهم العقلي كما قدمنا، ولعدم اشتغالهم بالحديث، وعدم معرفتهم ـ لذلك ـ بطرق تمييز المتواتر منها وغير المتواتر، الأمر الذي جعلهم يخالفون منهجهم برد أحاديث الرؤية والأحاديث المثبتة للصفات الخبرية، بحجة أنها ليست من قبيل المتواتر...

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٣ ـ ٣٦٥ بتصرف]

مجرد عن الصفات، أو أنها أشياء منفصلة عن الذات، بل هو بصفاته، ولكننا نعقل من العلم غير ما نعقل من الإرادة، ونعقل من سمع غير ما نعقل من قولنا بصر، فهكذا يعقل المسلمون.

فليس معنى ذلك، أن هناك أشياء هي علم وقدرة منفصلة عن الذات مباينة لها، حتى يلزمنا ما تقولون، بل نقول: الله تعالى بصفاته قديم.

عندما نقول: محمد رسول الله ﷺ، أي له جملة من الصفات، فله: يدين، ورجلين، ولسان وشفتين، وعلم وبصر، فلا نقول: علمه رسول، وبصره رسول...، ولكن الرسول ﷺ بصفاته رسول. وعليه: فالله تعالى بصفاته إله، فليس عندنا تعدد في الآلهة أو القدماء كما يقولون.

عندما نقول: الرسول ﷺ محدث، وصفاته محدثة، فلا يلزم من ذلك أن تكون كل صفة من صفاته رسول، وهكذا عندما نقول: الإله قديم وصفاته قديمة، ليس معنى ذلك: أن صفاته أصبحت آلهة، فالله تعالى بصفاته قديمة.

فالشيخ بيّن فساد مقولة هؤلاء، وبيّن تناقضها بصريح المعقول المطابق لصحيح المنقول في غير هذه الكلمات.

إذن: فكلامهم فاسد؛ ويكفيك في فساده، تصوركلامهم ومذهبهم؛ لأنه مخالف للأمور العقلية الضرورية.

قوله: (صريح المعقول): يعني الأمور الضرورية البديهية.

وقوله: (صحيح المنقول): يعني ما صح عن النبي ﷺ، والقاعدة: أن صريح المعقول لا يعارض صحيح المنقول البتة.

قوله: (وهؤلاء جميعهم يفرون من شيء فيقعون في نظيره وفي شر منه، مع ما يلزمهم من التحريفات والتعطيلات، ولو أمعنوا النظر لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات، كما تقتضيه المعقولات، ولكانوا من الذين أوتوا العلم الذي يرون أن ما أنزل إلى الرسول هو الحق من ربه ويهدي إلى صراط العزيز الحميد، ولكنهم من أهل المجهولات المشبهة بالمعقولات، يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات):

أ) الغلاة: فروا من التشبيه فقالوا: لا موجود؛ لأجل عدم تشبيهه

بالموجودات، فقلنا لهم: شبهتموه بالمعدومات، وهي أشر، فقالوا: نقول ولا معدوم، قلنا: وقعتم في أشر منه، وهو تشبيهه بالممتنعات.

ب) الفلاسفة: قلنا أنتم تقولون، وجود مطلق، وهذا الوجود المطلق وجوده ذهني، وهو معدوم في الخارج، فشبهتموه بالمعدومات، فأنتم فررتم من إثبات التكثر وأردتم الوحدة، ففررتم من شيء ووقعتم في شر منه، فشبهتموه بالمعدومات.

ج) المعتزلة والأشاعرة: عندما يقولون: الله لا داخل العالم ولا خارجه، لا فوق ولا تحت. لماذا؟ قالوا: حتى لا نثبت أنه جسم[1] أو يشابه

---

(١) مصطلح الجسمية بين المتكلمين وأهل السنة:
يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ذكر إمام الحرمين تعريفات الجسم عند:
ـ الفلاسفة بأنه: الطويل العريض العميق. وإلى ذلك صار معظم المعتزلة كما يذكر.
ـ مفهوم الجسم عند الكرامية كما يقول: هو الموجود، وعرفه الآخرون بأنه: القائم بالنفس.
ـ أما ما يرتضيه إمام الحرمين فهو: أن الجسم هو المؤلف والمتألف (المتألف، فإذا تألف جوهران كان جسماً، إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني) ودليله: قول أهل اللسان في المفاضلة بين شخصين في الضخامة، وكثرة الأجزاء يقولون: هذا أجسم من هذا.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١١٦، ١١٠]
وقال الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وهذا المفهوم في نظر شيخ الإسلام مفهوم خاطئ، فهو مبني على القول بالجوهر الفرد، والمراد به: الجزء الذي لا يتجزأ. (وإثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء..) لأنه (لا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه).
ثم قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ثم إن الجسم في اصطلاح المتكلمين أعم مما استعملته فيه العرب، فالعرب لا تسمي كل مشار إليه جسماً، فلا تسمي الهواء جسماً، كما أنه يبني على مفهومه هذا للجسم أمراً باطلاً، وهو القول بتماثل الأجسام وقد سبق بيان بطلانه).
وإمام الحرمين بناء على مفهومه للجسم قرر أن الله ليس جسماً، ونفي الجسمية عن الله أو إثبات له بإطلاق مخالف للمنهج السلفي. (بل يكره الإمام أحمد) المعاني المبتدعة في هذا، أي فيما خاض الناس فيه من الكلام في القرآن والرؤية والصفات إلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين. ولهذا كره الكلام في الجسم والحيز وفي اللفظ بالقرآن نفياً وإثباتاً لما في كل من النفي والإثبات من باطل..) والباطل الذي ينتهي إليه إطلاق الجسمية على الله كونه من جنس المخلوقات، ومشابهاً لأبدان الخلق. =

الأجسام، فنقول: أنتم هربتم من تشبيهه بالأجسام والتحيزات، لكن وقعتم في تشبيهه بالمعدومات، ولن تجد أحسن للمعدوم من هذا الوصف.

إذن: فجميع الفرق فروا من التشبيه، فوقعوا في التشبيه، تشبيهه بالنظير، أو شر منه[1].

أنتم فررتم من التشبيه فوقعتم في شر منه، مع تحريف الكلام، كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، فلم تقابلوه بالتسليم، فاضطررتم إلى تأويل كل ما جاء في الصفات.

أما الباطنية الغلاة، فكل شيء يؤولونه فيقولون: القرآن ظاهر وباطن، وليس على ظاهره، حتى الأمور التكليفية التشريعية، يؤولونها تأويلاً هو تحريف في الحقيقة.

مثلاً:

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾، كلنا يعلم ما معنى (وأقيموا

= والباطل الذي ينتهي إليه نفي الجسمية بإطلاق عن الله ما يرتبه عليه المتكلمون من نفي الصفات الخبرية بمعناها الحقيقي، الأمر الذي يقتضيه تأويلهم لتلك الصفات كالعلو والرؤية والكلام بحرف وصوت ومباينته لخلقه وأمثال ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣١ ـ ١٣٢]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: المعتزلة الذين يقولون: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه...، والباطنية الذين يقولون: إن الله تعالى لا موجود ولا معدوم...، هؤلاء لا ينكرون جود الله تعالى، لكن لازم مذهبهم يؤدي إلى الإنكار، أو نقول: فهمكم للتشبيه فهم خاطئ.

لما نقول لهم: أنتم تقولون: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، فقد شبهتموه بالمعدوم، فيلزمكم نفيه. فليس معنى ذلك أنهم تنفون وجود الله تعالى. ثم إن شيخ الإسلام انطلق بمنطلق آخر، فهو بدء بإثبات وجود الله تعالى ليثبت أن العقل يفرض أن هناك وجودين، وجود واجب، ووجود جائز، ومع ذلك فالعقل الذي فرض اختلافهما، هو الذي يطلق على أن هذا موجود، وهذا موجود، فلم يلزم من هذا الإطلاق التشابه، كما زعمت الباطنية، وكما قيل: الممثل يعبد صنما، والمعطل يعبد عدما، فهذا إلزام لهم.

وليعلم أنه ليس لازم المذهب مذهب، إلا إذا التزمه، فلو قال المعطل: لازم كلامي حق لتورط، لكنه لا يدري ما لازم كلامه، وهو يفر من التشبيه، ونحن ألزمناه.

الصلاة)، لكن هم يقولون: الصلاة: معرفة أسرار المذهب، وصيام رمضان قالوا: كتم أسرار المذهب.

هذا ما يتعلق بالأمور التكليفية، وكذا الأمور الخبرية يؤولونها، كصفات الله تعالى، فيؤولونها تأويلاً هي في الواقع تحريف.

وأشنع أنواع التحريف، هو تحريف الباطنية ثم الفلاسفة.

فالفلاسفة يصرحون ويقولون: ظاهر القرآن إثبات هذه الصفات، لكن هذا إنما هو لمخاطبة العوام، فليس هناك جنة ولا نار، ولا أسماء ولا صفات، لكن هؤلاء الهمج الرعاع لو تُصرح لهم بالحقيقة لا يفهمون.

فيزعمون أن الرسول ﷺ كذب للمصلحة، وإلَّا فالحقيقة خلاف ما جاء به الرسول ﷺ. هذه هي عقيدتهم، وكذا حرفوا كل شيء، فلم يقولوا بالمعاد الجثماني وغيره.

وهم يقولون: إن هذا من باب التخييل، وسماهم شيخ الإسلام ابن تيمية بالمخيلة ـ أهل التخييل ـ.

فهم قالوا: كل ما في الأسماء على ظاهرها، ولكن هذا لمصلحة الناس؛ لأنه لو صُرح لهم بحقيقة الإله وبيّن لهم أن الإله ـ لا داخل العالم ولا خارجه ـ ما يعقلون هذه الصفات، فمن باب المصلحة بيّن لهم حتى يعقلون؛ لأن قلوبهم متعلقة بالتجسيم، فلابد أن يصور لهم أن الإله يسمع ويرى، وأن له يد، وأنه ينزل، ويقولون: لأنه لو ما قيل لهم بهذه الطريقة، لنفروا من الدين، فالمصلحة تقتضي ذلك.

ولذلك ابن رشد يخطئ الأشاعرة والمعتزلة؛ لأنهم صرحوا بالتأويل، فيقول: لماذا تؤول ابق على منهج الشريعة، ولذا يكتبون كتبا ويقولون: (كتاب مظنون على غير أهله) يعني ما يقرأه أي إنسان.

وقوله: (ولو أمعنوا النظر لسووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات): يعني واقعهم أنهم لا يسوون بين الأمور المتماثلة، بخلاف الأمور المختلفة فإنهم يسوون بينها.

والشيخ يطلب منهم العكس (أن يسووا بين المتماثلات، ويفرقوا بين المختلفات)[1].

حقيقة مذهبهم: أنهم فرقوا بين المتماثلات، وساووا بين المختلفات.

توضيح:

الآن عندما يقولون: (الله لا داخل العالم ولا خارجه)، ألا يماثل هذا المعدوم؟ بلى يماثل المعدوم، لكن هم بإطلاقهم هذا على الذات الإلهية كأنما فرقوا، وقالوا: يمكن إطلاقه على الله تعالى، ولا يشابه المعدوم. فهنا نحن نقول: هذه أمور متماثلة، أنتم فرقتم بينها.

وعندما نأتي مع الغلاة الباطنيين نقول: عندما تقولون: لا موجود ولا معدوم، فقد شبهتموه بالممتنع، أليس هذا رفع النقيضين، ورفع النقيضين،

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: معنى قوله: (وفرقوا بين الأمور المتشابهة): المعتزلة مثلاً عندما يقولون: إن الله سبحانه وتعالى لا داخل العالم ولا خارجه، نحن نقول لهم: هذا يشبه المعدوم، أو يلزمكم تشبيهه بالمعدوم.
هل يوافقون ويقولون: نعم، يلزمنا؟ لو وافقوا، وقالوا: يلزمنا تشبيهه بالمعدوم، لكانوا قد تركوا المذهب؛ لأنهم لا يريدون أن يشبهوا الله تعالى بالمعدومات، لكنهم فرقوا بينها، لكن هذه عندنا ليس بينها فرق.
فما الفرق بين أن تصف العدم بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وبين أن تصف الذات الإلهية بأنها لا داخل العالم ولا خارجه، لا فرق.
وهم عندنا ينفون الصفات يقولون: ليس ثَمَّ صفات قائمة لله تعالى، فتقول: تصور ذات مجردة عن الصفات هذا مستحيل وجوده في الخارج، فكلامكم يؤدي إلى التعطيل، ولكنهم لا يقبلون ذلك.
(والأمور المختلفة ساووا بينها):
مثلاً: عندما نقول: علم الله تعالى، وعلم زيد، هذه في حِسِّنَا مختلفة كما قلنا، فأنت تقول: الذرة لها قوة، والفيل له قوة، فهل أنت ساويت بين القوتين؟ لا، فهذه أمور مختلفة بسبب الإضافة والتخصيص، لكن هم زعموا: أنك إذا قلت: علم الله تعالى، وعلم زيد، أنك شبهت، ولزم تعدد القدماء.
وعندما نقول: إن الله تعالى فوق العالم، قالوا لزمك التجسيم، وتشبيهه بسائر الأجسام، ونحن نقول: حتى سائر الأجسام ليست متشابهة، فلا الخبز يشبه الحديد، ولا الحديد يشبه النار، لكن هو عندهم: أن الأجسام متماثلة، ونحن نفرق بين الأجسام.

كسلب النقيضين، هذا من الممتنعات، فكل شخص يعرف أن هذا من الممتنعات، بدليل إطلاقهم على الله.

إذن: هذه من الأمور المتماثلة التي فرقوا بينها.

ومن الأمور المختلفة التي ساووا بينها:

إذا قلت إن الله موجود، والإنسان موجود، قالوا: هذا أمر مختلف. ولا أعني أن وجود الإنسان، كوجود الله تعالى.

فالله سمّى نفسه سميعاً بصيراً، والإنسان يسمى سميعا بصيرا، فهم ظنوا أنه تماثل، وهو في الحقيقة مختلف، فهذه الأمور المختلفة قالوا: هي متساوية، فننفيها.

فيقول الشيخ: (ولو أمعنوا النظر لساووا بين المتماثلات، وفرقوا بين المختلفات).

والمفروض أن تفهم من قوله: إن الله سميع بصير، أن سمع الله تعالى ليس كسمعنا، ولا بصره كبصرنا. فنحن نعلم في المخلوقات من يخالف الإنسان في سمعه، وفي بصره، فأنت الآن حتى تسمع فلك ذبذبة معينة، ما زاد عنها لا تسمعه، وما نقص عنها لا تسمعه، والحيوانات لها قدرة أكبر.

مثال: قال النبي ﷺ (لولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي اسمع..)[1]، وجاء أن الدواب تسمع أصوات المعذبين في القبور[2]. إذن: فسمعك مخالف لسمع الدواب، فلها قدرة في السمع يخالف قدرتك أنت يا إنسان.

فائدة:

وهذه الخاصية يستفيدون منها الآن في العلم الحديث، فهناك أجهزة مصنوعة لا يسمعها الإنسان، لكن يسمعها الحيوان فيتضايق منها فينفر من البيت.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند، انظر: ابن البنا: الفتح الرباني: ٨/١٢٦ (٣٠٦ ـ ٣٠٧).

(٢) انظر: ابن البنا: الفتح الرباني: ٨/ ١٢٥ (٣٠٥).

ولهذا كان النصارى يظنون أن لديهم كرامات منها: أن الدابة إذا مرضت جاءوا بها إلى المقابر فتطيب، فهم ظنوا أنه كرامة لمذهبهم، فقال شيخ الإسلام: لا، لأن النصارى يعذبون في قبورهم، فإذا جيء بالبهمة، وكان بها إمساك، وسمعت الصراخ، أصابها إسهال، فتطيب. فهذه ليست كرامة، بل هو دليل على أنهم يعذبون.

أنت أيها المخلوق لا تستطيع أن تسمع عشرين شخصاً في آن واحد، فكيف إن كانوا بلغات مختلفة، لكن رب العزة والجلال يسمع كل شيء، الطير في الهواء، والسمك في الماء، والإنسان الذي في المشرق، والذي في المغرب، والملائكة، والجن، والإنس، كلهم يتكلمون، ويسمعهم في آن واحد.

إذن: فليس معنى أن الله سميع وأنت سميع، أن سمعك كسمع الله تعالى، أو بصرك كبصره تعالى. فهذا من باب التمثيل، فالله سميع وليس سمعه كسمعنا وهكذا.

والشاهد من هذا كله قول الشيخ: (وفرقوا بين المختلفات)، فهم لم يفرقوا بينها، فجعلوا سمع الله كسمع الإنسان، والنتيجة أنهم نفوها.

والمطلوب منهم: أن يفرقوا بين المختلفات.

وكيف التفريق بين المختلفات؟

الجواب: أنا إذا أطلقنا الصفة على الله تعالى، وأطلقناها على المخلوق، فلابد أن تتناسب الصفة مع الذات.

فحينما تقول: قوة الذرّة، وقوة الفيل، فهنا تتناسب القوة مع الذرّة، والقوة مع الفيل، وليست القوتان سواء. ولا أحد يقول أنك ساويت بين القوتين.

فإذن: إذا قلنا قوة الله تعالى، وقوة الإنسان، فلم نساو بين القوتين.

قوله: (ولكنهم من أهل المجهولات):

يعني عندهم جهالات بقالب علمي، فليس عندهم عقل.

وقوله: (فهم يسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات): فيما يتعلق بالأمور العقلية فهم يسفسطون.

معنى (السفسطة): مأخوذة من السفسطة، وهم السوفسطائيون، وهؤلاء يشككون في الأمور البديهية، ويرون أن كل إنسان عنده الحق، ففي القضايا العقلية يسفسطون: يعني يجادلون بالباطل، فينازعك في الأمر البديهي.

حينما تقول: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، هذا أمر بديهي، عندما ينازعك شخص في هذه الأمور، فهو سفسطائي.

(ويقرمطون في السمعيات): يقرمطون من القرامطة، والقرامطة اشتهروا بالتأويل فيرفضون السمعيات فيما جاءهم من القرآن فيؤولونه، وأما جاء به الخبر عن الرسول ﷺ فيرفضونه جملة وتفصيلاً.

قصة عن السوفسطائية توضح مذهبهم:

ذهب شخص عند سوفسطائي فقال: أريدك أن تعلمني الجدل بأجرة فقال: نعم أعلمك إياه، فلما علمه الجدل وانتهى قال: أعطني أجرتي فقال: لا، حتى نتجادل ونتناقش هل تستحق أو ما تستحق؟ فإن غلبتك فأنت لا تستحق الأجرة، وإن أقمت الدعوى على أنك تستحق الأجرة، فأنت لم تعلمني الجدل، فعلى كلا الأمرين لا تستحق الأجرة. فهذه هي السفسطة، يجعلها في قالب علمي، وهي من باب التجهيل.

نماذج من تأويل القرامطة:

هم أحياناً يأتون باحتمالات لا يحتملها اللفظ من مثل:

قوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] فسروا البقرة: بعائشة.

﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] فسروا يدي أبي لهب، بأبي بكر وعمر وأرضاهما.

قوله: (وذلك أنه قد علم بضرورة العقل أنه لا بد من موجود قديم غني عما سواه، إذ نحن نشاهد حدوث المحدثات، كالحيوان والمعدن والنبات، والحادث ممكن ليس بواجب ولا ممتنع، وقد علم بالاضطرار أن المحدث لا بد له من محدث، والممكن لا بد له من واجب، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا

مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾، فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق ولا هم الخالقون لأنفسهم تعيّن أن لهم خالقا خلقهم):

قوله (وذلك) الإشارة إلى ماذا؟!

ربما ثم نقص؛ لأنه أراد بذلك ـ إثبات وجود الله تعالى ـ وليس فيه إشارة إلى ذلك، فيقدر في كلام الشيخ ما يلي وهو: (أن نتيجة مذهبكم يؤدي إلى إنكار وجود الله تعالى، ووجود الله تعالى ثابت وصحيح، وذلك أنه علم بالضرورة...)، وكذا يستقيم المعنى.

قوله: (بضرورة العقل أنه لا بد من موجود غني عما سواه..):

يعني بالضرورة العقلية، لا بالنظر والاستدلال يثبت وجود قديم غني عما سواه، كيف؟ بدء يبين ذلك وهو قوله: (إذ ننحن نشاهد...):

هنا مقدمات:

الأولى: أن العالم حادث، وهذا أثبتَه بالمشاهدة.

والمتكلمون يثبتون حدوث العالم بالجواهر والأعراض، وهذه طريقة عويصة مبتدعة.

كيف أثبتَه بالمشاهدة؟!

أنت تشاهد حدوث الإنسان لم يكن ثم كان، وحدوث النبات، فتجد أرضاً لم تكن شيئاً، فنزل المطر فأصبحت خضراء، فهي حدثت، يعني لم تكن ثم كانت.

إذن: حدوث الأشياء ثبتت عندنا بالمشاهدة.

الثانية: أن الحادث ممكن، ليس بواجب ولا ممتنع.

ليس بواجب؛ لأنه لو كان واجباً لما سبق بعدم، لكننا كما رأينا كان مسبوقاً بعدم، ثم وجد، ثم يلحقه العدم، فهو ليس بواجب، بل جائز ممكن.

ولا ممتنع؛ لأنه لو كان ممتنعاً لما وجد، لكن وجوده دل على جوازه، وعدم امتناعه.

وقوله: (وقد علم بالاضطرار أن المحدَث لا بد له من محدِث):

وهي المقدمة الثالثة: وهذه لا ينازع فيها أحد، فالمحدَث دل على المحدِث.

(والممكن لا بد له من واجب) إذن: قطعاً للتسلسل، لا بد لهذه الحوادث والممكنات أن تنتهي إلى واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]

والقرآن الكريم ساق ذلك بدليل يسمى (السبر والتقسيم)[١]:

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: هذا الوجه من أوجه الاستدلال العقلي على إثبات العقائد وبين فيه توافق منهج السلف والمتكلمين في الاستدلال به لإثبات العقائد، غير أن إمام الحرمين رفض في المرحلة الثانية، مرحلة (البرهان) السبر والتقسيم المنتشر.
وفي هذا يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وهذه الصورة من الاستدلال استخدمها المعتزلة قبل الأشاعرة، وهي تسمى عندهم بالتقسيم، كما عرفوا انقسامها إلى منحصرة ومنتشرة.
ثم بين القاضي عبد الجبار أن هذه الصورة من صور الاستدلال، أعني التقسيم تنقسم من حيث الغرض ثلاثة أقسام:
١ ـ أن يكون الغرض إبطال وتصحيح البعض.
٢ ـ أن يكون الغرض إبطال الكل.
٣ ـ أن يكون الغرض تصحيح الكل.
ثم قال الشيخ ـ رعاه الله تعالى ـ: وكان الأشاعرة أيضاً يستخدمون هذه الصورة من صور الاستدلال قبل إمام الحرمين، فقد استخدمها شيخ المذهب الأشعري في الإبانة محدداً المراد باليد في قوله تعالى «لما خلقت بيدي»ص٧٥
إذا لا يخلو المعنى أن يكون:
١ ـ إثبات يدين نعمتين،
٢ ـ إثبات يدين جارحتين،
٣ ـ إثبات يدين قدرتين،
٤ ـ إثبات يدين تليقان بجلاله، فأبطل الاحتمالات السابقة إلا المعنى الأخير.
كما استخدمه في كتابه اللمع مثبتاً به توحيد الربوبية، ونافياً به الجسمية عن الباري.
ولقد اسخدمه الباقلاني في تمهيده مثبتاً الأعراض....
ثم بين الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: بعض المواضيع التي استدل إمام الحرمين بالسبر والتقسيم في مرحلته الأولى
(الإرشاد والشامل) ومنها:
* إثبات الأعراض،
* وإثبات أن مخصص العالم بالوجود فاعل مختار، =

والسبر والتقسيم: أن تقسم، وتضع الاحتمالات، وتلغي ما لا يصلح، وتبقي ما يصلح. فالاحتمالات في هذا العالم:

١ - إما أنه وجد من لاشيء (العدم)، والعدم هو الذي أوجده.

٢ - وإما أن يكون هو الذي خلق نفسه.

٣ - وهو الاحتمال الذي لم يذكره القرآن لوضوحه، أن هناك خالقاً خلقه ليس مثله شيء.

= * وإثبات أن القبيح إنما كان قبيحاً لورود الشرع بالنهي عنه،
* وإثبات أن المتكلم من قام به الكلام.

ثم قال الشيخ - وقاه الله تعالى -: رأينا إمام الحرمين في المرحلة الأولى والأئمة السابقين عليه يستخدمون هذا الاستدلال بقسميه المنحصر والمنتشر. إلاّ أن إمام الحرمين رفض في المرحلة الثانية مرحلة (البرهان) السبر والتقسيم المنتشر، وبين أنه لا يفيد علماً لجواز عدم تمام الحصر في الأوصاف المذكورة في الاستدلال فلا يتم الحكم بناء على ذلك.

وخلص الشيخ - وفقه الله تعالى -: في خاتمة بحثه المبارك: إلى أن (دلالة العقل مقبولة عند السلف في باب العقائد

إذا استعملت فيها الطرق الصحيحة، وهي بذلك لا تتعارض مع دلالة النصوص الصحيحة، ويتمثل منهج الاستدلال العقلي عند السلف في صحة الاستدلال بـ.... والسبر والتقسيم...).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة..٥]

ويقول الشيخ - وفقه الله تعالى -: نجد نماذج من هذه الصورة من صور الاستدلال العقلي (السبر والتقسيم) في القرآن الكريم في إثبات بعض العقائد والأحكام العملية.

فمما ورد في إثبات العقيدة قوله تعالى «أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون» الطور ٣٥.

فالأقسام محصورة في ثلاث احتمالات لا رابع لها:

١ - إما أن يخلقوا من غير شيء،

٢ - إما أن يخلقوا أنفسهم،

٣ - أن يخلقهم خالق غير أنفسهم.

وبطلان القسمين الأولين قطعي لا شك فيه، فتبين أن الثالث حق لا شك فيه، وقد حذف القسم الثالث من الآية لظهوره. ولقد استعمل الإمام أحمد (السبر والتقسيم) في إبطال دعوى الحلولية أنه تعالى في كل مكان.

ولقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية (بالسبر والتقسيم) في إثبات علوه تعالى على خلقه، وكذلك فعل تلميذه ابن القيم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٧٣ - ١٨٦ بتصرف]

إذن: فهذه هي الاحتمالات:

فالأول: خلق من غير شيء، كأنك تفرض حادث بلا محدث وهذا باطل؛ لأنه معلوم بالاضطرار أن الحادث لابد له من محدث.

والثاني: (أم هم الخالقون) أي خلقوا أنفسهم وهذا كل إنسان يعلم بطلانه من ذاته، وهو يعلم أنه عاجز في ذاته، فهو إذا مرض لا يستطيع شفاء نفسه...، وهذه معلومة ـ أي التساؤلات ـ وإنما هي لإيقاظ الفطرة.

الثالث: أن هناك خالق خلقه، وهو السميع البصير.

فهذه هي الطريقة لإثبات وجود الله تعالى، وأنه واجب الوجود سبحانه وتعالى.

وقوله: (وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن، يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره.

فلا يقول عاقل ـ إذا قيل إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود ـ إن هذا مثل هذا لا تفاهما في مسمى الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه؛ بل الذهن يأخذ معنى مشتركا كليا هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود: فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما):

نحن انتهينا من إثبات شيء ممكن، وشيء واجب الوجود، وهذا أثبتناه بالضرورة العقلية فنطلق على الله تعالى: واجب الوجود، وعلى الإنسان: ممكن الوجود.

فالله تعالى واجب الوجود، غير مسبوق بعدم ولا يلحقه عدم.

والإنسان ممكن الوجود، مسبوق بعدم ويلحقه عدم.

فالعقل أثبت موجودين، وهذا هو معنى قول الشيخ: (وإذا كان من

المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم وهو الإنسان) فهنا قد ميزنا بين موجودين فنطلق على هذا موجود وعلى هذا موجود، وإطلاق الوجود عليهما لا يلزم تماثلهما في الوجود؛ لأنك قد فرقت آنفاً بين وجود كل منهما، وعليه فلا يلزم من إطلاق الوجود لهما، أن يكون وجود هذا كوجود هذا، كما توهمه الباطنيون.

يعني: لا يلزم إن أطلقت عليهما لفظ الوجود، أن يكون الله تعالى ممكناً، ويكون الإنسان واجباً، لا يلزم هذا، بل وجود هذا ـ الله تعالى ـ يخصه، ووجود هذا ـ الإنسان ـ يخصه، والقاعدة: أن اتفاقهما في اسم عام ـ الوجود ـ ، لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص.

توضيح:

عندما أقول: الموجود، فهذا إطلاق.

وعندما أقول: الله تعالى جل جلاله وتقدست أسمائه موجود، وأقول: زيد موجود.

فالله تعالى موجود، لفظة موجود، وافقت اللفظ المطلق فحصل التشابه.

وزيد موجود، فقد وافقت لفظة موجود لفظة موجود في حالة الإطلاق.

فإذن: عندنا حالتان:

١ ـ حالة إطلاق بدون تقييد.

٢ ـ حالة فيها تقييد وتخصيص وإضافة.

والشاهد: أنه عند الإضافة والتخصيص والتقييد لا يلزم أن يكون هذا الوجود، مثل هذا الوجود.

قوله: (فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود وان البعوض شيء موجود إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود؛ لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه بل الذهن يأخذ معنى مشتركا

كليا هو مسمى الاسم المطلق وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود، فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره، مع أن الاسم حقيقة في كل منهما): يعني لو جاءك إنسان وقلت له: البعوض شيء موجود، والعرش شيء موجود، قال لك: لزمك تشبيه البعوض بالعرش؛ لأنك أطلقت على البعوض لفظ ـ موجود ـ وعلى العرش لفظ ـ موجود ـ نقول: الذي يقول هذا الكلام ليس بعاقل؛ لأن لكل واحد منهما وجود يخصه، فلا يشتركان لا في الوجود، ولا في غيره من الصفات الأخرى، فالبعوض في منتهى الحقارة، والعرش في منتهى العظمة، فلكلٍ وجود يخصه.

قوله: **(ولهذا سمى الله نفسه بأسماء وسمى صفاته بأسماء)**:

سمّى نفسه بأسماء، يعني سمّى ذاته بأسماء، عليم، سميع، بصير.

وسمّى صفاته بأسمائه، كيف سمّى صفاته بأسماء؟

مثال يوضح الجواب: الإنسان فيه قوى، هذه القوى متميزة، فقوة أدرك بها الأشياء، وقوة أُدرك بها الأصوات وهكذا، نحن اتفقنا على تسميته هذه القوى (صفة)، والصفة ثابتة قبل الاسم، وهذا هو المقصود، فالتي ندرك بها الأشياء المسموعة سميناها سمع، والسمع هذا وصف، وهو وصف لقوة فيك تدرك بها الأشياء.

فالله سبحانه وتعالى سمّى هذه القوى التي فيك (سمع)، وأيضاً الله سبحانه وتعالى إدراكه للمسموعات سماها في ذاته المقدسة (سمع)، إذن: فالصفة موجودة قبل التسمية.

فما يدرك به المعلومات على ما هي عليه سماها، علما.

وقوله: **(إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره)**.

إذا قال (أنزله بعلمه) فوصف نفسه بالعلم، وعلمه ليس كعلم المخلوق.

وسمّى المخلوق حيا، وسمّى ذاته حيّاً أيضاً، ولكن إذا أضيفت إلى الله تعالى فله حياة تخصه، وإذا أضيفت للمخلوق فله حياة تخصه.

وقوله: **(توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص)**.

إذن: عندنا حالتان:

١ ـ حالة الإطلاق.

٢ ـ وحالة الإضافة والتخصيص.

قوله: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، لا اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص):

في العبارة إشكال:

نحن افترضنا عند الإطلاق والتجريد (التماثل) ففي العبارة هنا تنفي التماثل يقول: (لم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص):

توضيح:

ولم يلزم من اتفاق الاسمين (كحي وحي) تماثل مسماها واتحاده، (متى)؟ عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، وهذه هي العبارة بحسب اختيار المحقق لهذه الرسالة (د.محمد السعودي).

يعني كأنما يقول: أن الاسمين لم يتماثلا عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص.

ولذلك العطف بالواو يكون أفضل فتصبح العبارة: (ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما ـ وتحذف حرف لا ـ...

توضيح العبارة بعد التصحيح:

ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده ـ إذن: المسمى متفق ومتحد ـ متى؟ عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص.

لم يلزم ماذا؟ (ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما واتحاده

عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، اتفاقهما ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص فضلا عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص).

فعندنا حالتان:

١ ـ حالة إضافة وتخصيص.

٢ ـ وحالة تجريد عن الإضافة والتخصيص.

فالاسم فرضته متماثلاً عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص، فلم يلزم من تماثل الاسمين أو اتفاقهما عند الإطلاق تماثلهما عند الإضافة والتخصيص ولا اتفاقهما.

ملاحظة:

في النسخة المحققة المشار إليها آنفاً، ذكر المحقق في الحاشية رقم (٤): وفي النسخ الأخرى: وتماثل، وهو أثبتها بدون الواو، وأرى أن الراجح ما جاء بالواو.

وكذلك في حاشية رقم (٥) ص٢١: وفي النسخ الأخرى: اتفاقهما، وهو أثبتها باللام، والذي أرى أن ما جاء في النسخ الأخرى بدون اللام هو الراجح، وبهذا يزول الإشكال.

وقوله: (فقد سمّى الله نفسه حيا فقال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ وسمّى بعض عباده حيّاً فقال: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ وليس هذا الحي مثل هذا الحي لأن قوله (الحي) اسم لله مختص به وقوله: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به):

الله تعالى سمّى نفسه حيّاً، وسمى المخلوق حيّاً.

وحياة الله تعالى كاملة لا نقص فيها: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾.

أما حياة المخلوق فهي جائزة ليست واجبة، حادثة ليست قديمة، فهنا لا يلزم من ذلك أن تكون حياة الإنسان كحياة الله تعالى.

فحياة الله تعالى كاملة، والحياة الكاملة تستلزم جميع صفات الكمال،

بخلاف الحياة الناقصة فلا تستلزم، فقد يكون الإنسان حيّاً، ولكنه أعمى أو أصم....، والله جلّ وعلا منزه عن ذلك كله.

قوله: (وانما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرا مشتركا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق):

هنا إعادة لما سبق تقريره، من أن المطلق لا وجود له في الخارج، والقول بأنه يوجد مطلق في الخارج أو المُثل، قال به الفلاسفة، فيقولون: توجد الكليات في الخارج، أو المطلقات، أو المُثل الأفلاطونية، وهذا خطأ، فإن الموجود في الخارج المقيد أو الجزئي أو أفراد، ووجود المطلق في الأذهان.

وعليه فما ذهب إليه بعض الفلاسفة، من وجود مطلق كلي، كالإنسان الكلي، أو الحيوان الكلي، فهذا كلام باطل معلوم بصريح العقل بطلانه، فلو كلفت شخصاً وقلت له: احضر لي حيواناً مطلقاً، لم يستطع مهما بحث؛ لأن الموجود في الخارج هو المقيد والأجزاء، أما المطلق فوجوده في الأذهان، فاشتركا في المطلق (حي - حي) إذا أطلقت، لكن ليس في الخارج مطلق يشتركان فيه، إنما هذا معنى يعقله الإنسان، فتتعقل من حي: هو الذي ليس يميت وليس بجماد.

وإذا قلنا: حياة الله تعالى - وحياة الإنسان، عرفنا أن حياة الله الكاملة، ليستّ كحياة الإنسان الناقصة، حتى المخلوقات ليست حياتها كحياة بعض، فليست حياة زيد كحياة عمرو، ولا حياة الإنسان كحياة الحيوان.

قوله: (ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص، المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه - سبحانه وتعالى):

تتفق الأسماء عند الإطلاق، وعند الإضافة يختص هذا بمعنى، غير المعنى الذي يختص به هذا، فلا تكون هناك مشاركة عند الإضافة

والتخصيص، وإنما المشاركة في المعنى المطلق، وهو لا وجود له في الخارج، وإنما هو وجود ذهني.

قوله: (وكذلك سمّى الله نفسه عليما حليما، وسمّى بعض عبادة عليماً فقال: (وبشروه بغلم عليم) يعني اسحق، وسمّى آخر حليما فقال: (بشرنه بغلم حليم) يعني إسماعيل، وليس العليم كالعليم، ولا الحليم كالحليم):

هذا رد على الجهمية والغلاة الذين يزعمون: أن الاشتباه في الأسماء يدل على التمثيل والتشبيه، ولذلك رفضوها كما اتضح مذهبهم.

ونحن نقول: الله سبحانه وتعالى، هو الذي أطلق على الإنسان اسم عليم وحليم، فليس معنى إطلاق الاسم التشبيه أو التمثيل، أو هو التشبيه والتمثيل الممتنع.

فأولاً: لا نسلّم بأنه تشبيه أو تمثيل، وإن كان فيه مشابهة في الاسم لكنه:

ثانياً: ليس هو التشبيه الممتنع الذي يمنعه السلف.

فإذا قلت: الإنسان عليم عرفت حدود علم الإنسان.

وإذا قلت: الله تعالى عليم عرفت سعة علمه سبحانه وتعالى، يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩].

بعض المغاليين في النبي ﷺ:

بعضهم بالغ في مدح النبي ﷺ في أشعاره حتى قال: ومن علومه علم اللوح والقلم. وهذا غلو وإطراء لا يجوز.

ومن عقائد البريلوية: زعمهم أن النبي ﷺ حاضر ناظر، ويضيفون عليه من العلم مثل ما يضيفون لله سبحانه وتعالى، ولكن هذا باطل؛ لأن مفاتح الغيب لا يعلمها إلا الله تعالى.

بين مذهب أهل السنة والفلاسفة:

مذهب أهل السنة والجماعة بخلاف مذهب الفلاسفة القائلين: بعلم الله

للكليات دون الجزئيات، فيعلم إنسان كلي، حيوان كلي، لكن لا يعلم التفصيل؛ لأن هذا تغيّر. تقول مثلاً:

الشمس تكسف، فلها حالة قبل أن تكسف، وحالة حين الكسوف، وحالة بعد الكسوف، فقالوا: لو عَلِمَ الله بهذا التفصيل، لكان تغيّراً في علمه، والله متنزه عن التغيير، ولذلك يقولون: إن الله لا يعلم إلا بصفة كلية، زعماً أن ذلك تغيّراً في ذاته. وهذه من الأشياء التي كفّرهم بها الإمام الغزالي فقال: إن قولكم إن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، مؤداه: أن الله تعالى لا يعلم الرسل، إذ كيف أرسل جبريل إلى محمد ﷺ، وهو لا يعلم أن هذا محمد ﷺ، وهذا هو لازم قولهم، فهو يعلم إنسان كلي، ولكن لا يعلم محمد وموسى وعيسى...عليهم الصلاة والسلام، ولا يعلم تفاصيل الأشياء، وهذا كلام باطل، إذ كيف يعلم الإنسان بعض الجزئيات، أيكون هو أعلم من الله تعالى؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

مذهب أهل السنة والجماعة:

يقولون: إن الله تعالى يعلم كل شيء، والعلم صفة ذاتية ويعلم الشيء إذا وقع، ولا يلزم من ذلك التغيّر في ذاته، وإنما التغيّر في المعلوم، وليس في ذاته سبحانه وتعالى.

قوله: (وسمّى نفسه سميعاً بصيرا فقال: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ وسمّى بعض عباده سميعا بصيرا فقال: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ وليس السميع كالسميع، ولا البصير كالبصير):

وهذا أيضاً رد على من يزعم أن التشابه في الأسماء يقتضي التشبيه الممنوع وهذا باطل، فالله سبحانه سمّى نفسه سميعاً بصيراً، وسمّى خلقه سميعاً بصيراً، لكن إذا اضفنا السمع إلى الله تعالى اختلف سمع الله تعالى عن سمع الإنسان، وكذا بصر الله تعالى عن بصر الإنسان.

معاني السميع:

١ ـ تارة يكون معناه إدراك الألفاظ.

٢ ـ وتارة يكون معناه إدراك المعنى.

٣ ـ وتارة يكون سميع بمعنى الاستجابة، مثلما تقول: (سمع الله لمن حمده).

٤ ـ وتارة بمعنى الانقياد، كقوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ﴾ [المائدة: ٤١] يعني: ينقادون له.

والله جلّ وعلا إدراكه للأصوات لفظ ومعنى. فأنت الآن قد تسمع الصوت لكن لا تدري ما يقول، فتسمع صوت الطير ولا تدري ما يقول، وتسمع بلغة أخرى فما تدري ما يقول، لكن الله سبحانه وتعالى يدرك الأصوات وإن خفتت، ومعانيها، ولا يشغله سمع عن سمع، ولا صوت عن صوت.

ومن عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى يسمع بسمع، ويبصر ببصر (بعين) خلافاً لمن قال: إن سمعه هو العلم بالمسموعات، وبصره علم بالمبصرات، بل السمع شيء زائد عن العلم، خلافاً لمن قال غير ذلك من المتكلمين، فينسب إلى بعض الأشاعرة وإلى المعتزلة.

والشاهد هنا: أننا نُطلق على الله تعالى أنه سميع، ونُطلق على الإنسان أنه سميع، ولكن سمع الله تعالى ليس كسمع الإنسان، فسمع الله تعالى أعم وأشمل، وأما سمع الإنسان فمحدود وهذا شيء معروف.

وقوله: (وسمّى نفسه بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، وسمّى بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ وليس الرءوف كالرءوف، ولا الرحيم كالرحيم):

وهكذا جميع الأسماء والصفات التي ستأتي، عندما تُخصص يُعرف ما يتميز به هذا عن هذا.

وقوله: (وسمّى نفسه بالملك فقال ﴿ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ﴾، وسمّى بعض عباده بالملك فقال ﴿ وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾، ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦ ﴾ وليس الملك كالملك):

الملك القدوس، القدوس: الطاهر أو الذي تقدسه الملائكة، فالله تعالى سمّى نفسه بالملك، وسمّى بعض خلقه بالملك، لكننا نعرف أن ملك الله تعالى شامل، والإنسان ملكه محدود في زمن محدود، ومكان محدود، وأشياء محدودة، ولكن الله سبحانه مالك الملك، أي واهبه. وعليه فنسمي الله تعالى ملك، ونسمي الإنسان ملك، ولا يلزم من ذلك التشابه الممنوع، هذا هو الشاهد.

وقوله: (وسمّى نفسه بالمؤمن فقال: (المؤمن المهيمن)، وسمّى بعض عباده بالمؤمن فقال: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ﴾ وليس المؤمن كالمؤمن):

المؤمن: هو الذي أمن خلقه من أن يظلمهم. وقيل: الذي يُصدّق المؤمنين.

وقيل: أنه شهد الله أنه لا إله إلا هو، يعني: يؤيد الرسل بالمعجزات تصديقاً لهم.

المهيمن: الرقيب الشاهد.

وقوله: (وسمّى نفسه بالعزيز فقال: ﴿... ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾ وسمّى بعض عباده بالعزيز فقال: ﴿... قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ﴾ وليس العزيز كالعزيز):

العزيز: تأتي بعدة معاني:

١ ـ عز يَعُز (بالضم): فهي بمعنى الغلبة.

٢ ـ عز يَعَز (بالفتح): بمعنى الصلابة، فتقول: أرض عزاز، يعني صلبة قوية.

٣ ـ عز يَعِز (بالكسر): فهي بمعنى المنعة والقهر.

وهذه المعاني الثلاث مجتمعة في حق الله تعالى.

قوله: (وسمى نفسه الجبار المتكبر، وسمى بعض خلقه بالجبار المتكبر فقال: (كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) وليس الجبار كالجبار، ولا المتكبر كالمتكبر، ونظائر هذا متعددة):

انتهينا من الأسماء المتضمنة للصفات والآن سيبدأ بالصفات فقال:

قوله: (وكذلك سمّى صفاته بأسماء، وسمّى صفات عبادة بنظير ذلك فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ وقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾:

قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾: قال بعض أهل العلم: يعني معلومة، وبعضهم قال: علم الأسماء والصفات، لذلك قال النبي ﷺ: (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)[1].

وهذا دليل على صحة مذهب أهل السنة والجماعة الذين يقولون: إن الله يعلم بعلم، وبطلان مذهب من يقول: إن الله عالم بذاته، وهو مذهب المعتزلة.

وفي هذه الآية أثبتنا صفة العلم، لكن المعتزلة يقولون: عالم بذاته؛ لأنك إذا أثبت هذه الصفات قديمة، لزم من ذلك تعدد القدماء، ولزم منه التشبيه، وهذا باطل؛ لأنه لو كان هذا منكر وباطل، لما نسبه الله تعالى إلى نفسه. فلا يمكن أن يكون المعتزلة أعلم من الله تعالى أو من رسوله ﷺ، والله جلّ وعلا أعلم، وكلام الله ورسوله هو المقدم؛ لأنه أعلم وأفهم وأصدق.

وإنما يكون الكلام مخالفاً للواقع والحقيقة بأسباب:

١ ـ إما لجهل صاحبه،

٢ ـ أو لعدم فصاحته،

٣ ـ أو لكذبه.

أما الله سبحانه وتعالى، ورسوله ﷺ، فمنزهان عن ذلك كله.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصلاة، باب مايقال في الركوع والسجود. [٢٢٢].

وبذلك يتبين بطلان المذاهب التي تقول: إنه ليس له علم، وأنه يلزم من القول بالعلم تعدد القدماء والشرك، ولذلك كفروا من أثبت الصفات، وكانوا يحملون الناس على ذلك حملاً فمن أصولهم ـ الأمر بالمعروف ـ وهو حمل الناس على هذا القول حملا.

قوله: (وسمّى صفة المخلوق علما وقوة فقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وقال: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ وقال: ﴿فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ وقال: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ﴾ وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْي۟دٍ﴾ أي بقوة، وقال: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ أي ذا القوة، وليس العلم كالعلم، ولا القوة كالقوة):

وليس العلم كالعلم: فأنت الآن يمكن أن تثبت المعرفة والعلم للحيوان فتقول: هذا الحيوان يعرف الطريق، والنحل تعرف كيف تبني خليتها، فتثبت لها علماً، لكن ليس علمها كعلم الإنسان. فعندما تقول: علم الإنسان وعلم الحيوان، لا يلزم من ذلك أنك شبهت العلمين.

وعليه فعندما تقول: علم الله تعالى، وعلم الإنسان، فلا يلزم من ذلك التشبيه، ومثلها القوة.

قوله: (وكذلك وصف نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (٢٨) وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ (٢٩)﴾ وقال: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا (٢٩) وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٣٠)﴾، وكذلك وصف نفسه بالإرادة عبده بالإرادة فقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾:

وصف الله تعالى نفسه بالإرادة، ووصف عبده بالإرادة، ولكن إرادة الله تعالى ليست كإرادة الإنسان.

فإرادة الله تعالى الكونية تتحقق، فمتى شاء شيئاً تحقق، وإرادته الشرعية هي المتعلقة بالمحبة، فقد تقع ولا تقع.

وأما إرادة الإنسان فليس من الضروري تحققها، فأنت الآن تريد أن

تكون ملكاً، وزيراً، غنياً، فليست لك فيها إرادة، وإنما لك اختيارات محدودة، فإرادة الله جلّ وعلا ليست كإرادة الإنسان.

فائدة: في أنواع الإرادة:

١ ـ إرادة كونية. ٢ ـ إرادة شرعية.

والعلاقة بينهما: عموم وخصوص من وجه.

ولمعرفة معنى هذا نتعرف على العلاقة بين الكليات.

فالعلاقة بين الكليات أربع علاقات:

١ ـ تارة تكون عموم وخصوص مطلق.

٢ ـ وتارة تكون عموم وخصوص من وجه.

٣ ـ التباين.

٤ ـ التساوي.

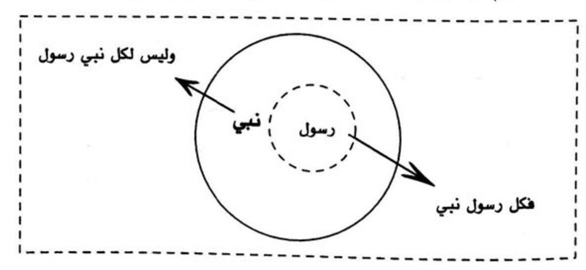
ولبيانها نقول ما يلي:

١/ العموم والخصوص المطلق:

نشبهها بدائرتين، كبرى وصغرى متداخلتين، ويكون الخاص داخل الدائرة الكبرى.

مثال: العلاقة بين الرسول والنبي:

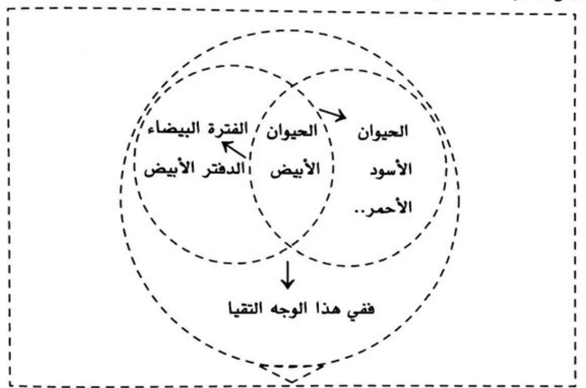
(عموم وخصوص مطلق) فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسول.



٢/العموم والخصوص الوجهي:

وهما اللذان يلتقيان في جانب، ثم ينفرد هذا بجانب وهذا بجانب.

مثاله: العلاقة بين الأبيض والحيوان: (عموم وخصوص من وجه)، فيلتقيان في الحيوان الأبيض، وينفرد الحيوان الأسود، وينفرد البياض فيما ليس بحيوان، كالغترة مثلا فليست بحيوان.



وفي هذين الوجهين اختلفا، فانفرد الحيوان بالأسود والأحمر..، وانفرد البياض بغير الحيوان، كالغترة والدفتر والثوب...، فهذا يسمى خصوص وعموم من وجه.

٣/التساوي: مثاله (الإنسان ـ ناطق).

فالعلاقة بينهما التساوي، فكل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان.

٤/التباين: مثاله (حجر ـ حيوان).

فالعلاقة بينهما التباين، فلا شيء من الحجر بحيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر.

وعليه: فالعلاقة بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية فيما يبدو لي: أنها عموم وخصوص من وجه.

فيجتمعان في ـ إيمان المؤمن ـ فهي إرادة شرعية، وإرادة كونية، فالله تعالى أراد فجعله مؤمناً.

وتنفرد الإرادة الشرعية في ـ إيمان الكافر ـ فأراد منه شرعاً، ولم يتحقق كوناً.

وتنفرد الإرادة الكونية في جميع ما يقع في هذا الكون ومنه: كفر الكافر، فهو إرادة كونية لا شرعية.

قوله: (ووصف نفسه بالمحبة، ووصف عبده بالمحبة فقال: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ وقال: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾:

والشاهد هو نفس الشاهد الذي أشرنا أليه آنفاً وهو: أن الله تعالى يوصف بالمحبة، والعبد يوصف بالمحبة، فلا يلزم من اتفاقهما في الاسم، تماثلهما في المسمى.

قوله: (ووصف نفسه بالرضا، ووصف عبده بالرضا فقال: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾. ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل العبد، ولا إرادته مثل إرادته، ولا محبته مثل محبته، ولا رضاه مثل رضاه، وكذلك وصف نفسه بأنه يمقت الكفار، ووصفهم بالمقت فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ ﴾ وليس المقت مثل المقت، وهكذا وصف نفسه بالمكر والكيد كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ﴾ وقال: ﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾ ﴾ وليس المكر كالمكر، ولا الكيد كالكيد):

الصفات السابقة كلها نثبتها على وجه الحقيقة، وهناك من يؤول المحبة والرضا والغضب بمعنى الإرادة، فلا يثبتونها؛ لأنهم يرون أن المحبة رقة يتنزه الله تعالى عنها، والغضب يرونه غليان دم القلب طلباً للانتقام، فالله تعالى يتنزه عنه، فأولوها بالإرادة.

أما صفتا المكر والكيد:

١ ـ فقال بعض أهل العلم: إن هاتين الصفتين هما من باب المقابلة، كقوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، وقوله: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ

عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾، **وقوله: ﴿** وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ **[النحل: ١٢٦]، فهو من باب المقابلة.**

٢ ـ وقال بعضهم: المكر، أن تفعل شيئاً وأنت تريد خلاف الظاهر منه، وهذا منه ممدوح ومذموم:

أ) فإذا فعلته فيمن لا يستحقه، فهو مذموم.

ب) وإن فعلته فيمن يستحقه، فهو ممدوح.

ملاحظة:

لا يشتق من هذه الأوصاف كقوله تعالى: ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ﴾ **[الأنفال: ٣٠]** أسماء لله تعالى فلا يقال: ماكر ولا كائد، هكذا قال أهل العلم، ويُنطَق بالآية كما جاءت.

أمثلة من مكر الله جلّ وعلا وكيده:

١/ مكره جلّ وعلا في الذين ذهبوا إلى عيسى عليه السلام وفتنوا، أرادوا أن يفشوا سره، فعندما دخل إلى بيت وفيه كوة، أرسل الله تعالى جبريل وأخرجه من هذه الكوة ورفعه إليه فخرج الواشي، وهو من اليهود فألقى الله شبه عيسى عليه، فعندما خرج قال: لم أجده، فأخذوه؛ لأنه هو شبه عيسى، فقتلوه وصلبوه.

٢/ مكره بالتسعة رهط الذين أرادوا ذبح الناقة، وأن يقسموا بالله تعالى، فما يدرون إلا وقد جاءهم العذاب، فهذا من مكر الله تعالى بالكفار.

٣/ ومن مكره وكيده تعالى: أن الإنسان إذا أقام على المعصية، والله تعالى يمده بالمعصية، فهذا أيضاً من المكر، فلا يظن الإنسان هكذا، أن الله تعالى يحبه، بل هذا استدراج منه جلّ وعلا، فهو يعصي الله والله يمدُّ له:

- يُرابي فيزداد ماله.
- يسرق ويرتشي ويحصل على جاه زائف، فهذا من المكر.
- تمكين الظلمة في الأرض، هذا كذلك من باب الاستدراج والمكر بهم، فإنه إذا أخذهم أخذهم أخذ عزيز مقتدر سبحانه وتعالى.

وقوله: (**ووصف نفسه بالعمل فقال**: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾، **ووصف عبده بالعمل فقال**: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ **وليس العمل كالعمل**):

مع أن كليهما موصوف بالعمل، ولكن عمل الله تعالى يليق به، لا يلحقه تعب ولا نصب، بخلاف عمل الإنسان فيلحقه به تعب ونصب.

وقوله: (**ووصف نفسه بالمناداة والمناجاة في قوله**: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ **وقوله**: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ **وقوله**: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا﴾، **ووصف عباده بالمناداة والمناجاة فقال**: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ **وقال**: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ﴾ **وقال**: ﴿إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ **وليس المناداة كالمناداة، ولا المناجاة كالمناجاة، ووصف نفسه بالتكليم في قوله**: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ **وقوله**: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ **وقوله**: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ﴾، **ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله**: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ **وليس التكليم كالتكليم**):

كل هذه الآيات تتحدث عن إثبات صفة الكلام لله تعالى، فالنداء والمناجاة نوع من الكلام، والكلام أعم من ذلك كله.

فالعلاقة بين النداء والمناجاة والكلام:

(عموم وخصوص مطلق): فكل نداء كلام، وليس كل كلام نداء، وكل مناجاة كلام، وليس كل كلام مناجاة.

وهذا يثبت أن الله تعالى يتكلم بصوت يُسمع، سمعه موسى، والله تعالى ينادي ويناجي فالنداء: الصوت المرتفع، والمناجاة: الصوت المنخفض.

ولا نقول كما قالت الأشاعرة: إن الكلام المقصود به الكلام النفسي،

وأما الحروف والأصوات فهذه حكاية أو عبارة عن الكلام[١].

والصحيح: أن الصوت يُطلق عليه كلام حقيقة. أما هم فيقولون: الصوت كلام مجازي وليس حقيقي، ويستدلون بقول من قال:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما... جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

تنبيه:

إذا سمعت الأشعري يثبت الكلام، ويقول: إن الله متكلم وكلامه قديم،

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: معنى الكلام عند المتكلمين ورده فقال:

الكلام: هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات.

فقال الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: عرف إمام الحرمين الكلام بأنه (القول القائم بالنفس) نتيجة لاعتقاده أن الله لا يتكلم بحرف وصوت، وحينئذ فكونه تعالى متكلماً عند إمام الحرمين متابعاً ـ لأئمة الأشاعرة ـ يريد به الكلام النفسي الذي تدل عليه العبارات.

ولكن هل هذا الكلام (هو القول القائم بالنفس) فيكون المتكلم من دار في خلده كلام؟

إن القول بهذا يلزم منه إلزامات باطلة، إذ يلزم منه أن الأبكم متكلم، وإن كان لا ينطق؛ لاتصافه بالكلام النفسي ولا قائل بهذا. كما يلزم منه أن من حدث نفسه في الصلاة يعد متكلماً فتبطل صلاته، وإن لم يتلفظ بما في نفسه وهذا باطل، ومن حدث نفسه بالطلاق ولم ينطق به طلقت زوجته بمجرد ذلك؛ لأنه تكلم بالطلاق وإن لم ينطق به، وهذا لا يقول به أحد.

والصحيح عند علماء السلف: أن الله متكلم، يتكلم بحرف وصوت، كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣٤]

وذكر الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: كلام إمام الحرمين في تعريف المعتزلة للكلام ونقده فقال: ولقد عرض تعريف المعتزلة للكلام: بأنه حروف منتظمة، وأصوات متقطعة، دالة على أغراض صحيحة. ثم انتقده (إذ الحد محدود، والحرف الواحد قد يكون كلاماً مفيداً، فإنك إذا أمرت (وقى) و(وشى) قلت: (ق) (ش)، وهذا كلام وليس بحروف وأصوات..

ثم لا معنى للتقييد بالإفادة، فإن من لفظ بكلمات لا تُفيد يُقال: تكلم ولم يُفد، فلا معنى للتقييد بالإفادة، ثم نقول: الحروف نفس الأصوات فلا معنى لتكررها، والحدود يتوقى فيها التكرير الذي لا يفيد.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١١٠]

وإذا قال: إن القرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق، فهو لا يقصد ما يعتقده أهل السنة والجماعة.

أما هذا المصحف الذي بين أيدينا الذي هو بحروف وأصوات في عقيدتهم أنه مخلوق، أما نحن فنقول: إن الله يتكلم بكلام حقيقي، مسموع بصوت وحرف، وهو قديم من حيث إنه صفة ذاتية، وحادث الآحاد من حيث إنه صفة فعلية.

أما تصور كلام الأشاعرة فشيء عجيب لا يفهمه الإنسان؛ لأن لازم مذهبهم: أن الكلام واحد، ليس فيه أمر ولا نهي ولا استخبار، وأن: الدِّين، هي: قل هو الله أحد، وأن القرآن والتوراة والإنجيل كلها كلام واحد، وهذا كلام لا يمكن تعقله.

وقوله: (ووصف نفسه بالتنبئة، ووصف بعض الخلق بالتنبئة فقال: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِۦ وَأَظْهَرَهُ ٱللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُۥ وَأَعْرَضَ عَنۢ بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِۦ قَالَتْ مَنْ أَنۢبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾ **وليس الإنباء كالإنباء):**

النبأ والخبر بينهما علاقة، لكن الإنباء يكون في الأمور الغائبة دون المشاهدة، من مثل قوله تعالى ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢﴾ **[النبأ: ١ ـ ٢]** ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ **[آل عمران: ٤٩].**

ومادة النبي مشتقة من النبأ، الذي هو الخبر لكن ليس مطلق الخبر، إنما خبر خاص وهو خبر عن الأمور الغائبة دون الأمور المشاهدة.

قوله: (ووصف نفسه بالتعليم، ووصف عبده بالتعليم فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ **وقال:** ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ **وقال:** ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ **وليس التعليم كالتعليم):**

فرق بين تعليم الله تعالى، وتعليم الإنسان، فتعليم الله تعالى للحيوان ـ مثلاً ـ لا يحتاج إلى مباشرة وجهد، بل يخلقه خلقاً، بخلاف الإنسان فيحتاج في التعليم إلى وقت وجهد وتحضير.

وقوله: (وهكذا وصف نفسه بالغضب فقال: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ﴾، ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ وليس الغضب كالغضب):

الغضب صفة لا يثبتها المتكلمون؛ لأنهم يرون أن الغضب ـ غليان دم القلب طلباً للانتقام ـ فيقولون: إذا أثبتنا غضباً، فمعناه أننا أثبتنا دماً وانتقاماً وغيرها من اللوازم، وسيأتي مناقشة الأشاعرة في الفصل الأول.

شيخ الإسلام يريد تحرير مفهوم التشبيه[(١)]:

هل إطلاق الأسماء تشبيه؟

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: يرى إمام الحرمين أن التشبيه من الألفاظ المشتركة، فقد يطلق والمراد به: اعتقاد المشابهة، فيقال لمعتقده: مشبّه كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد، وقد يطلق التشبيه والمراد به: الإخبار عن تشابه المتشابهين، وقد يطلق والمراد به: إثبات فعل على مثال فعل، فيقال للذي رام فعلاً يشبه فعلاً قصد تشبيه فعله بفعل غيره.

ويرى أن المشبهة: من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه، وهذا هو ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري في بعض كتبه كما يقول إمام الحرمين، ذلك أن حقيقة المثلين: المتشابهان في جملة الصفات، ولهذا فمن ينكر التشبيه وإن كان من غلاة المجسمة، فلا يعتبر مشبهاً في نظره.

وذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: تعريف إمام الحرمين للمثلية ونقدها فقال:

المثلان: كل شيئين سد أحدهما مسدّ الآخر، فيما يجب ويجوز من الصفات، فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١١٤]

وقال الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ في نقده: ومن المصطلحات العقدية التي خالف فيها إمام الحرمين المنهج السلفي مفهوم المثلية، فالمثلان عنده كما سبق تقريره: هما اللذان يشتركان في جميع صفات النفس، وبناء على هذا المفهوم للمثلين يحكم بتماثل الأجسام كلها حيث تشترك في جميع صفات النفس وهي: التحيز، والقيام بالنفس، وقبول الأعراض، فهي متماثلة عنده. وشيخ الإسلام يرى أن هذا القول أخذه إمام الحرمين من المعتزلة، وهو قول ظاهر البطلان حساً وعقلاً، فليست الأجسام متماثلة، فلا الثلج يشبه النار، ولا الخبز يماثل الحديد. وقولهم مبني على التفريق بين الصفات النفسية والمعنوية، كما يفرق أهل المنطق بين الصفات الذاتية والصفات اللازمة للماهية، وهذا كلام ظاهر الفساد...

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣٠]

الله سبحانه وتعالى الذي قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ هو الذي سمّى بعض المخلوقات بالرحيم، وهو الرحيم، ووصف نفسه بالغضب، ووصف بعض خلقه بالغضب...، فكل هذه الأسماء والصفات أطلقها على نفسه وعلى الإنسان، فكيف ينهى عن التشبيه، ثم يذكره إن كان ذلك تشبيهاً؟ إذن: ليس هو من قبيل التشبيه.

قوله: (ووصف نفسه بأنه استوى على عرشه، فذكر في سبع آيات من كتابه أنه استوى على العرش، ووصف بعض خلقه بالاستواء على غيره في مثل قوله: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ وقوله: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ وليس الاستواء كالاستواء):

الله تعالى يستوي استواء يليق بجلاله وعظمته، وفسرها أهل العلم بمعاني صحيحة وهي:

١ ـ علا.

٢ ـ ارتفع.

٣ ـ استقر.

٤ ـ صعد.

والمتكلمون لا يثبتون الاستواء لله تعالى؛ لأنهم يزعمون أن إثباته يقتضي التشبيه أو التمثيل، فأولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء[1] ....

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في بحثه الماتع المفيد صفة الاستواء لخصتها في المباحث التالية:

أ) حكاية الاجماع على صفة الاستواء:

قال الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: كما نقل شيخ الإسلام عن الحافظ أبي نعيم ما يحكيه من إجماع المسلمين على اتصاف الباري تعالى بالاستواء والمجيء.

يقول شيخ الإسلام: (قال الحافظ أبو نعيم في كتابه «محجة الواثقين ومدرجة الواقفين تأليفه» وأجمعوا أن الله فوق سماواته عال على عرشه، مستوٍ عليه، لا مستول عليه، كما تقول الجهمية أنه بكل مكان..).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٧]=

....

= وقال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: وأبو الحسن الأشعري يثبت الاستواء لله سبحانه وتعالى في كتابه الإبانة فيقول: (إن قال: ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول: إن الله يستوي على عرشه استواء يليق بجلاله من غير طول استقرار كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥ وقد قال تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ فاطر: ١٠.

ثم قال الشيخ: ثم شرع يسرد الآيات التي تدل على استوائه، ثم يرد على تأويل الجهمية للاستواء بأنه الاستيلاء والقهر.

ثم قال: وحكى أبو عمر ابن عبد البر إجماع العلماء على أنه تعالى فوق العرش وليس في كل مكان، حكاه عنه شيخ الإسلام...

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٦٣]

ب) تأويل المتكلمين لصفة الاستواء:

يقول الشيخ ـ سلمه الله تعالى ـ: أوّل إمام الحرمين الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى الاقتدار والقهر والغلبة فقال: (ذهب بعضهم إلى أن المراد بالاستواء: الاقتدار والقهر والغلبة، وذلك سائغ في اللغة شائع فيها، إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم، إذا احتوى على مقاليد الملك فيه، ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

وقال الآخر:

ولما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

والذي حمل إمام الحرمين على تأويلها هذا التأويل الذي ذكرناه آنفاً، ظنه أن المعنى الظاهر من الاستواء هو الاستقرار، وهذا المعنى كما يقول من لوازم التجسيم.. والواقع أنه لا يلزم من إثبات الاستواء ما ذكر إمام الحرمين وليس معناه الظاهر ما ذهب إليه.

بل معنى الاستواء: العلو والارتفاع، جاء في صحيح البخاري: باب: (وكان عرشه على الماء، وهو رب العرش العظيم)، قال أبو العالية: استوى إلى الماء: ارتفع، فسواهن: خلقهن. وقال مجاهد: استوى: علا على العرش.

ويقول ابن القيم: (إن ظاهر الاستواء وحقيقته هو العلو والارتفاع، كما نص عليه جميع أهل اللغة وأهل التفسير المقبول). بل اعتبره في موضع آخر للقرائن التي تحف به، ودلالة الإجماع نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر، يقول ابن القيم: (إن استواء الرب على عرشه المختص به الموصول بأداة (على) نص في معناه لا يحتمل سواه).

ولقد أبطل ابن القيم تأويل الاستواء بالقهر والغلبة باثنين وأربعين وجهاً. ويكفينا ما ذكرناه عنه، من أن الاستواء نص في معناه لا يحتمل التأويل؛ لقيام إجماع السلف على ذلك المعنى.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٩٢ ـ ٢٩٣]

ج) استخدام السلف للمفهوم في إبطال تأويل المتكلمين للاستواء بمعنى الاستيلاء:

يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ونجد السلف يستخدمون المفهوم في إبطال تأويل=

....

= المتكلمين للاستواء بمعنى الاستيلاء، لأن مفهوم ذلك أن العرش مضى عليه زمن خارجاً عن ملك الله ثم استولى عليه، وهذا المعنى باطل فيبطل ما يؤدي إليه، وهو التأويل المذكور.

يقول عبد العزيز المكي صاحب الشافعي وصاحب «الحيدة» المشهور في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية كما يحكي عنه شيخ الإسلام يقول: (باب قول الجهمية أن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ زعمت الجهمية أن قول الله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ إنما المعنى: استولى، كقول العرب: استوى فلان على مصر، استوى على الشام، يريد استولى عليها...، يقال له: أيكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه؟ فإذا قال: لا، قيل: فمن زعم ذلك؟ قال: من زعم ذلك فهو كافر، يقال له: يلزمك أن تقول: إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه، وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على عرشه بعد خلقه السماوات والأرض فقال الله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ الفرقان: ٥٩.

وجاء في مختصر الصواعق أيضاً: (أنه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة، ولو كان معناه القدرة على العرش والاستيلاء عليه، لم يتأخر ذلك إلى ما بعد خلق السماوات والأرض، فإن العرش كان موجوداً قبل خلق السماوات والأرض بخمسين ألف عام، فكيف يجوز أن يكون غير قادر ولا مستولٍ على العرش إلى أن خلق السماوات والأرض).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٤٦ ـ ٣٤٧]

وقال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ:

إذاً فمذهب أهل الحق قاطبة، إثبات علو الله على خلقه، واستوائه على عرشه، وأنه بائن من خلقه، والآيات والأحاديث في إثبات ذلك كثيرة، وأقوال السلف والصحابة متضافرة في هذا المعنى، وكتب السلف مملوءة بأقوال العلماء بهذا المعنى.

ولقد عقد الإمام أحمد باباً في كتابه «الرد على الجهمية» قائلاً: (باب ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش).

وقد تعجب الإمام أحمد من إنكارهم الاستواء، وإنكارهم أن يكون على العرش مع قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾.

وقال الشيخ أبو عثمان الصابوني: (ويعتقد أهل الحديث ويشهدون أن الله سبحانه وتعالى فوق سبع سماوات على عرشه كما نطق به كتابه).

وروي عن عبد الله ابن المبارك قوله: (نعرف ربنا فوق سبع سماوات، على العرش استوى، بائنا منه خلقه).

وذكر ابن بطة في كتابه الإبانة من صفاته تعالى أنه: (يقبض ويبسط، ويأخذ ويعطي، وهو على عرشه بائن من خلقه).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٦٢ ـ ٤٦٣]

قوله: (ووصف نفسه ببسط اليدين فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾، ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ وليس اليد كاليد، ولا البسط كالبسط، وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه، ولا جوده كجودهم. ونظائر هذا كثيرة):

هذه الآية فيها إثبات اليدين لله تعالى، ووصف نفسه ببسط اليدين، والبسط بمعنى: الإنفاق.

وهذا ليس من التأويل، وهو مستعمل عند العرب، فلما قالت اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] ماذا أرادت؟ أرادت الحقيقة أم أنه بخيل؟ بخيل.

لكن هؤلاء المتكلمون قالوا: ليس لله تعالى يد، نقول: أنت ماذا تريد بهذه العبارة؟ مثال: قال تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] يعني: على عناية منا، لكن لا تأتي وتقول: ليس لله تعالى عين، هذه زيادة أنت تريد أن تثبتها، وهذا ليس بصحيح.

توضيح:

اليهود ماذا قالت: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ إذن: وصفته بأن له يد وأنه بخيل، فجاء القرآن وكذبهم فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ فكذبهم في قولهم إن الله بخيل، فلو كان إثبات اليد باطل ولا يصح لما جاز تأخير البيان؛ لأنه جاء في الآية وصفان ـ اليد والبخل ـ فجاء التكذيب لصفة البخل، ووصف اليد، فلو كانت اليد كما تزعم المعتزلة من الخطورة بمكان بأنها تجسيم، وأنه يؤدي إلى الشرك، فهل يمكن أن يؤخر الله تعالى البيان؟ لا، ولكنه قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ وأتى بلفظ المثنى، وما فائدة كونه أتى بلفظ التثنية؟!

الجواب: يمكن أن تطلق الجمع وتريد به الواحد، ويمكن أن تُطلق الجمع وتريد به الاثنين إذا أمِنَ اللبس كقوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] يعني: قلبكما.

ولكن لفظ التثنية (الاثنين) نص وفلا تطلق ويراد بها افراد.

فالمتكلمون إذا فسروا اليد بمعنى: القدرة أو النعمة، فمعنى كلامهم حينما يقولون: إن الله تعالى عنده قدرة واحدة، فكأنما يقولون: يجوز إطلاق المثنى ويراد به الواحد، وهذا باطل لغة، فالعدد نص في المعدود.

وهذا قول المعتزلة ومتأخري الأشاعرة، أما الأشعري والباقلاني فقد أثبتا صفة اليد على ما يليق بجلال الله وعظمته(١).

والشاهد: أن هذا الدليل من أقوى الأدلة على إثبات اليد لله تعالى، ووجه الدلالة:

١ ـ أنه قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ جاء بالمثنى، والمثنى نص، ولا تأتي الاثنان في اللغة ويراد بها الواحد.

٢ ـ أنه ذكر اليد والبسط، فلو كانت اليد كما ظنوا أنها تقتضي التشبيه لنبه الله تعالى عليها، إذ إنه نفى أحد الوصفين وهو البخل، وأبقى الآخر وهو اليد، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز(٢)..............................

---

(١) يقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: إنه من الواضح أن فحوى الآية هو بيان ما يتميز به آدم على إبليس في الخلق، وهو كونه مخلوقاً بيدي الله، وهذا هو الذي جعل الأئمة لا يؤولون اليدين بالقدرة، بل يعتبرونها نصاً في معناها بناء على هذه الفحوى.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٨٢]

(٢) أفاض الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ بذكر صفة اليدين لله سبحانه وتعالى في مواضع عدة من بحثه النفيس وملخص كلامه ما يلي:
أ ـ ذكر الشيخ أن السلف اثبتوا صفة اليدين لله تعالى بالمفهوم فقال:
وقد خالف إمام الحرمين ما قرره هنا عندما رفض مفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص: ٧٥، والذي احتج به السلف والأشاعرة قبل إمام الحرمين كدليل على إثبات صفة اليدين للباري تعالى فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين، ومفهومها أن غيره لم يخلق باليدين، فتخصيص آدم دون غيره بالخلق باليدين هو مقتضى مفهوم المخالفة لهذه الآية، ذلك أن غير آدم لو كان مخلوقاً باليدين لما كان هنالك وجه لتخصيصه بالأمر بالسجود له اعتباراً لاختصاصه بالخلق باليدين، وظاهر من الآية أن اختصاصه بالخلق باليدين هو علة أمر إبليس والملائكة بالسجود له.
لكن إمام الحرمين يرفض إعمال مفهوم المخالفة لهذه الآية، مدعياً أن غير آدم يشارك آدم في الخلق بالقدرة، على أساس رجوع الخلق إلى القدرة فقط، وهذا فيه إبطال للنص والمفهوم.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٣٤]=

....

= وذكر الشيخ ـ سلمه الله تعالى ـ أن أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين قد أثبتوا هذه الصفة لله تعالى، فقال: أثبت أئمة المذهب الأشعري قبل إمام الحرمين هذه الصفة لله تعالى سمعاً، وقد حكى إمام الحرمين إثباتهم هذا وصرّح بمخالفته لهم فيه، إذ عرض لأدلتهم ثم انتقدها.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٨١].

وقد أشار الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ إلى بعض الأسباب التي دعت إمام الحرمين إلى تأويل الظواهر السمعية فقال:

يعمد إمام الحرمين إلى تأويل الظواهر السمعية قرآناً أو سنة لأحد سببين:

السبب الأول: دعواه أن ظاهر الآية يتعارض مع الدليل العقلي، ولهذا أوّل اليد في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ص: ٧٥ أولها بمعنى القدرة، والذي جعله يؤولها: دعواه أن العقل قد دلّ على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، يقول إمام الحرمين ـ رداً على أئمة المذهب الأشعري الذين يبطلون تأويل اليد بمعنى القدرة ـ يقول: (وهذا غير سديد «أي منعهم لتأويل اليد بالقدرة» فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، أو بكون القادر قادراً، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدمﷺ بغير القدرة...). ثم يقول أيضاً: (فالظاهر متروك إذاً، والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق القدرة).

وهكذا نرى دافعه نحو تأويل الآية، وصرفها عن معناها الحقيقي، هو ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية وبين العقل، وهو أمر لا يسلم له.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٦٨]

وقال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: وقد زيّف إمام الحرمين دليلهم السابق وبيّن أن الآية من قبيل الظاهر، وأن الظاهر المفهوم منها غير مراد بالاتفاق، وذلك لأن ظاهر الآية أن الخلق وقع باليدين، والخلق إنما يقع بالقدرة، كما يدل على ذلك العقل، ولأن ظاهر الآية أن آدم استحق السجود لأنه مخلوق باليدين، والصحيح المتفق عليه أنه استحق السجود لأن الله أمر بذلك، لا لكونه مخلوقاً باليدين، وبهذا يكون ظاهر الآية غير مراد، ويتعيّن التأويل.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٨١]

وقال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ مبيناً منهج إمام الحرمين في هذه الصفة:

وأيضاً لم يعتبر العدد نصاً في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) ص: (٧٥) فيدي مثنى، فلابد من إثبات يدين لله سبحانه وتعالى، ولكنه أوّل هذه الصفة بمعنى القدرة، والله سبحانه وتعالى له قدرة واحدة كما هو مذهبه يقول: (وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد، والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة).

فتأويله اليد بمعنى القدرة كأنه يقول: يجوز إطلاق المثنى والمراد به: المفرد، أي يلزمه أن لا يكون العدد نصاً. وكذلك يلزمه في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) ما لزمه في الآية السابقة، من أنه لا يرى أن العدد نص في المعدود، أو يلزمه إثبات يدين لله سبحانه=

وقوله: (فلا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي مماثلته لخلقه، فمن قال: ليس لله علم ولا قوة ولا رحمة ولا كلام، ولا يحب ولا يرضى، ولا

= وتعالى، وعدم تأويل اليد بمعنى القدرة، ليستقيم منهجه من أن العدد نص في المعدود وهو الصحيح.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٥]

ب ـ رد الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ على تأويل إمام الحرمين صفة اليدين فقال:

سبق أن ذكرنا أن إمام الحرمين في عدم اعتباره لهذه الآية نصاً قد جانب الصواب، وخالف مذهبه في أن العدد نص في المعدود، بل هو في المرتبة العليا من النص هذا أمر، وأمر آخر وهو أنه جل وعلا ليس له قدرتان، حتى يؤول بهما لفظ اليدين، وإذا بطل التأويل بقيت الآية نصاً في الدلالة على اليدين، وصحّ كون خلق آدم بيديه علة في استحقاق السجود لتمييزه بذلك عن غيره من المخلوقات عن طريق السنن الإلهية المعروفة.

وكون تمييز آدم بخلقه باليدين علة في استحقاقه السجود، كما يقول، لا يمنع من أنه استحق سجود إبليس له لأمر الله له بذلك أيضاً كما دلت عليه: أخرى، ومن ثم فإن دعوى إمام الحرمين أنه من المتفق عليه عدم استحقاق آدم للسجود بما خصص به من الخلق باليدين، هذه الدعوى غير صحيحة وبل العقل يقضي بأن استحقاق الشيء الخاص لا يكون معللاً بالأمور المشتركة، بل تكون علته وجود صفة خاصة به.

وهنالك ملحوظة أخرى: وهو أنه لا تنافي بين خلق آدم بيد الله كما نص في الآية، وبين كونه بقدرة الله، كما يقول إمام الحرمين، فالغارس يغرس الغرس بيده، وذلك في نفس الوقت أثر لقدرته ولا تنافي.

أضف إلى ذلك: أنه من الواضح أن فحوى الآية، هو بيان ما يتميز به آدم على إبليس في الخلق، وهو كونه مخلوقاً بيدي الله، وهذا هو الذي جعل الأئمة لا يؤولون اليدين بالقدرة، بل يعتبرونها نصاً في معناها بناء على هذه الفحوى، فلماذا ينكر إمام الحرمين ذلك بينما سلك هذا الطريق في تقرير عموم خلق الله لكل شيء، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ الزمر: ٦٢ اعتباراً لفحوى الآية، وهي أنها سيقت مساق التمدح، ولا يكون التمدح على وجهه الصحيح في ذلك إلا بعموم الخلق. فالفحوى معتبرة في تحويل الظاهر إلى نص عنده، وكان ينبغي أن يعتبرها كذلك في الآية المذكورة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٨٢ ـ ٢٨٣].

وقال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: كما استخدم السلف المفهوم في إبطال تأويل الجهمية لليد في قوله تعالى مخاطباً إبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾ ص: ٧٥ بالقدرة، فمنطوق الآية أن آدم مخلوق باليدين ومفهومها أن غير آدم ليس بمخلوق باليدين، فالخلق باليدين خاص بآدم وولهذا فتأويل اليد في الاية المذكورة بالقدرة يبطل التخصيص في الآية، ويبطل مفهومها، فالجميع مخلوقون بالقدرة.

[منهج إمام الحرمين ٣٤٧]

نادى ولا ناجى، ولا استوى ـ كان معطلا جاحدا ممثلا لله بالمعدومات والجمادات. ومن قال له علم كعلمي أو قوة كقوتي، أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيديّ، أو استواء كاستوائي ـ كان مشبها، ممثلا لله بالحيوانات، بل لابد من إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل ويتبين هذا بأصلين شريفين وبمثلين مضروبين ولله المثل الأعلى وبخاتمة جامعة):

هنا القاعدة ونتيجة المبحث:

أنه بيّن مفهوم التشبيه وحدده، فليس مفهوم التشبيه أن تقول: إن الله نادى، وأن له قوة وأن له كذا من الصفات. فمن ينفي ذلك يكون معطلاً، وقد شبه الله تعالى بالجمادات والمعدومات، فمن عطل صفات الله تعالى فهو يعبد عدماً، ومن شبه الله تعالى بمخلوقاته فهو يعبد صنماً.

والصحيح: أن تثبت ما أثبته الله تعالى لنفسه، بلا تمثيل ولا تشبيه.

فائدة:

المشبهة يقولون: نحن خوطبنا في القرآن بما نعقله ونفهمه، فلا نعقل إلا يداً جارحة من دم وأعصاب، ولا نعقل عيناً إلا هذه الباصرة التي نراها في الإنسان، والله تعالى كذلك. وهذا باطل.

وبعضهم قال: هو جسم بسبعة أشبار من شبر نفسه، وهؤلاء هم الشيعة الأوائل كالمشبهة.

أما الشيعة المعاصرون، والزيدية على مذهب الاعتزال، وهو التعطيل.

إذن: التشبيه باطل وكفر، والتعطيل باطل وكفر، وأهل السنة وسط: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل.

وسيبيّن الشيخ هذا المفهوم بأصلين ومثلين وقواعد.

وقوله: (فصل): **(فأما الأصلان: فأحدهما ـ أن يقال: القول في بعض الصّفات كالقول في بعض):**

الله جل وعلا وصف نفسه بصفات كثيرة، وواجب المسلم أن يؤمن بجميع الصفات، فلا يؤمن ببعضها، ويترك بعضها الآخر؛ لأن هذا في الواقع

تحكم. فإما أن تقبل جميع الصفات، وإما أن ترفض جميع الصفات، وكما قلنا: قبول بعضها، ورفض بعضها تحكم وتناقض.

وقوله: (فإن كان المخاطب ممن يقر بأن الله حي بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهيته، فيجعل ذلك مجازا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات):

الآن يناقش الشيخ الصفاتية، الذين يثبتون بعض الصفات وهم ـ الأشاعرة ـ.

والمقصود الآن: تقرير مذهب الأشاعرة.

وجمهور الأشاعرة يثبتون هذه الصفات، خلافاً للمعتزلة، فهم يقولون: إن الله تعالى حي، لكن لا يقولون: بحياة، ويقولون: عليم بلا علم، وهكذا.

والأشاعرة يثبتون هذه الصفات السبع: (الحياة ـ والعلم ـ والقدرة ـ والسمع ـ والبصر ـ والكلام ـ والإرادة).

تنبيه: بالنسبة لصفة الكلام، فإنهم يختلفون في إثباتها عن أهل السنة، فيقولون: لله تعالى كلام يليق بجلاله، ولكن لا يثبتون إلا الكلام القديم، الكلام النفسي، ولا يقولون: إن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت، أو يتكلم متى شاء، إنما الكلام عندهم واحد.

وقوله: (وينازع في محبته وضاه وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازا):

هذه من الصفات التي لا يثبتها الأشاعرة.

إذن: الصفات السبع يثبتها الأشعري على وجه الحقيقة، والصفات الأخرى يثبتها على وجه المجاز.

ماذا يعنون بالحقيقة والمجاز؟

هذه المسألة من مسائل اللغة، لكن زعم علماء الكلام أن للكلام، حقيقة ومجازا: وتارة تكون الحقيقة:

١ ـ لغوية. ٢ ـ أو شرعية. ٣ ـ أو عرفية.

ولسنا الآن بصدد مناقشة: هل هناك حقيقة ومجاز أو ليس ثم حقيقة ومجاز؟ هذا فيه خلاف بين العلماء من حيث الصناعة اللغوية، والذي عليه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، أنه لا يوجد مجاز، فهو لغةً ممنوع.

وكذلك بعض العلماء من المالكية، يرفضون أن يوجد مجاز في اللغة العربية، بل كله حقيقة، والكلام هو الذي يبيّن ذلك.

الذين يقولون بالحقيقة والمجاز يقولون:

إذا قلت مثلاً: الأسد، فهو حقيقة في الحيوان المفترس، والحقيقة: ما دلت على وضعها الأصلي، ثم قد تُعبّر عنه بالرجل الشجاع، فتقول: رأيت أسداً يمتطي فرساً، فهنا لا تريد به الحيوان المفترس، بل تريد به الرجل الشجاع، فيقولون: حملك لفظ الأسد على المعنى الأصلي ـ وهو الحيوان المفترس المعروف ـ كان ذلك حقيقة، ويسمونها حقيقة لغوية، ويسمون حملك لفظ الأسد على الرجل الشجاع مجازاً، هذا ما يتعلق بالحقيقة اللغوية.

وأما الحقائق الشرعية فمثل لفظ: الصلاة، والزكاة، والحج، فحقيقة الصلاة لغة: الدعاء، لكن أصبحت حقيقة شرعية، بمعنى هذه الصلاة المعروفة، فقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة» يقصد بها الصلاة المشروعة، فهذه حقيقة شرعية.

وأما الحقائق العرفية: مثاله: الغائط، والمقصود به: المطمئن من الأرض، ولما كان الإنسان يستعمله لقضاء حاجته، أُطلق على ما يخرج من الإنسان غائط، فأصبح عرفاً أنه إذا أُطلق لفظ الغائط فلا يراد به المكان المطمئن، بل يراد به ما يخرج من الإنسان.

ومثاله أيضاً لفظ دابة: في أصلها اللغوي: كل ما دبّ على الأرض فهو دابة، والإنسان يسمى دابة لغة، لكن في العرف أصبحت الدابة مخصوصة بالحيوان.

قضيتنا هنا: أن الأشاعرة أثبتوا السبع صفات على وجه الحقيقة، ولم يؤولوها، ولم يحملوها على معنى آخر.

ففي البصر قالوا: لله تعالى بصر حقيقي، وقدرة حقيقية، وحياة حقيقية...

وعندما جئنا للمحبة والغضب والرضا وغيرها من الصفات، قالوا: هذه ليست على وجه الحقيقة، وإنما هي مجاز[1]، فيقولون: ليس له غضب حقيقي، ولا محبة حقيقية. قلنا لهم: بِمَ تفسرونه؟

قال الشيخ: (ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات):

لماذا فسروه بالإرادة؟ لأنهم يثبتون الإرادة.

فهم يفسرون ما ينكرونه بهذين الشيئين:

١ ـ إما بالإرادة.

٢ ـ وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، وإما بفعل من الله تعالى، أو بشيء من المخلوقات، فمثلاً يفسرون الرحمة: بالجنة أو بالمطر.

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان ضوابط التأويل الصحيح للصفات عند السلف فقال:

يقول شيخ الإسلام في تحديد هذه الضوابط: (إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة لابد فيه من أربعة أشياء:

الأول: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء فيه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلابد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة).

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه...

الثالث: أنه لابد من أن يَسْلَم ذلك الدليل ـ الصارف ـ عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبيّن أن الحقيقة مرادة، امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلابد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلابد أن يبيّن للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه أو لم يعنيه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح....

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١٣]

إذن: في هذا المقطع: بيان لمذهب الأشاعرة، ويتلخص مذهبهم في:

أنهم يثبتون صفات على وجه الحقيقة، وصفات يثبتونها على وجه المجاز.

بعد ما حررنا المذهب، ندخل معهم الآن في حوار، ولكن لابد من سؤالهم: لماذا تثبتون سبع صفات وتتركون الباقي؟

وقوله: (قيل له: **لا فرق بين ما نفتيه وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به**):

يقول الأشعري جواباً عما مضى:

الصفات التي قبلتها لا تستلزم تشبيهاً ولا تمثيلاً، أما الصفات التي نفيتها فهي تستلزم التشبيه والتمثيل.

قلنا له: لا نسلم لك بذلك، فإن كانت الصفات التي تثبتها لا تستلزم التشبيه ولا التمثيل، فنحن لا نسلم لك أن الصفات التي نفيتها تستلزم التشبيه والتمثيل.

فيقول الأشعري:

لكن إن قلنا لله تعالى غضب، فأنا لا أفهم من الغضب في لغة العرب، إلا غليان دم القلب طلباً للانتقام، فكيف تريدونني أن أثبت الغضب على وجه الحقيقة ما دامت هذه هي حقيقة الغضب.

ومثلها صفة اليد: يقول لا أفهم من لغة العرب في معنى اليد، إلا الجارحة، فأنا لا أثبتها. وكذلك صفة الرحمة، فهي رقة. وكذا غيرها مما ينفي من الصفات، فيقول:

لا أستطيع أن أثبت تلك الصفات على وجه الحقيقة؛ لأن الحقيقة متعلقة بما هو من خصائص المخلوقين، فأنت حينما تقول: زيد غاضب،

معنى الغضب هنا: غليان دم القلب طلباً للانتقام، والله تعالى منزه عن أن يكون له قلب أو دم..، فلا يمكنني إذاً أن أثبت ذلك على وجه الحقيقة.

بماذا نلزمه حينما يقول ذلك؟

نقول له: أنت تثبت الإرادة أم لا؟ فإن قال: نعم، قلنا له: الإرادة في لغة العرب، لا نفقه إلا أنها، ميل النفس لجلب ما ينفع، ودفع ما يضر.

سيقول الأشعري: هذه الإرادة بهذا المعنى هي إرادة المخلوق، قلنا له: ما هي إرادة الخالق؟ قال: هي على خلاف ذلك، فهي إرادة تليق بجلاله، قلنا: يا سبحان الله، وسعك أن تجعل للإرادة حقيقتين، حقيقة تليق بالخالق جل وعلا، وحقيقة تليق بالمخلوق، ولم يسعك في الغضب والرحمة. فمثل ما وسعك في الإرادة، فليسعك في الغضب والرحمة، فتقول حينها: الغضب هو: غليان دم القلب طلباً للانتقام، هذا هو غضب الإنسان، أما الله تعالى فله غضب يليق بجلاله وعظمته سبحانه.

إذن: التحكم هنا، أنه يجعل في الصفات التي يثبتها حقيقتان:

١ ـ حقيقة تليق بالخالق جلا وعلا.

٢ ـ وحقيقة تليق بالمخلوق.

ولا يجعل المعنى المتبادر إلى الذهن فيما يتعلق بذات الله تعالى، ما هو من خصائص المخلوق.

أما الصفات التي لا يثبتها: فإنه لا يفهم من اليد ـ مثلاً ـ إلا الجارحة المكونة من عصب ودم وعظم، فلا يجعل لها حقيقتان، بل حقيقة واحدة، مما هو من خصائص المخلوق؛ ليسلط عليها النفي.

فالمقصد: أنه كما في الصفات السبع التي تثبتها لا يستلزم التشبيه، فنحن نلزمك فيما تنفيه ونقول: أنه لا يستلزم التشبيه، فالقاعدة: أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض، يعني: اطرد مذهبك في السمع والبصر والإرادة إلى جميع الصفات، وإلا كان تحكماً. فهذه هي الشبهة الأولى للأشاعرة.

والشيخ قد استخدم معهم إما ما يسمى:

١ ـ بالإلزامات.

٢ ـ أو قياس المختلف فيه على المتفق عليه.

فتجعل المتفق عليه (أصل)، والمختلف فيه (فرع)، فتقيس الفرع على الأصل، والأصل ما اتفقنا عليه، والصفات التي اتفقنا عليها هي الصفات السبع، وما اختلفنا فيه وهي ـ المحبة والرضا ـ فتقيس ما اختلفنا فيه على ما اتفقنا عليه، والجامع بينهما: إلغاء الفارق، فلا فارق بين هذا وهذا.

ويصير معنى قول الشيخ: (لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته):

ما نفاه، وما أثبته فيها فروق، فليس السمع كالبصر، ولا كالرحمة...، ولكن المراد: لا فرق فيما يلزم منها.

وقوله: (بل القول في أحدهما كالقول في الآخر):

يعني: إذا كان يلزم في هذا شيء، فهذا يلزم فيه شيء. ويبيّنه معنى قوله: (فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا هو التمثيل):

ويصبح ما ذكره، أنه إذا كان يلزم من الإرادة التشبيه، فهو كذلك يلزم في المحبة.

وقوله: (وكذلك يلزم بالقول في كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته، إن نفى عن الغضب والمحبة والرضا ونحو ذلك ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا منتف عن السمع والبصر والكلام وجميع الصفات، وإن قال: إنه لا حقيقة لهذا إلا ما يختص بالمخلوقين فيجب نفيه عنه، قيل له: وهكذا السمع والبصر والكلام والعلم والقدرة):

الأشعري يثبت الصفات السبع، وينفي عن الله تعالى ما عداها كالغضب والرضا..؛ لأنه يزعم أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه والتمثيل، فهو يُلزَم بالصفات التي أثبتها، فإذا أثبت السمع، فما حقيقة السمع؟ وما حقيقة البصر؟ وما حقيقة العلم؟ فكما أنك تثبت سمعاً وبصراً وعلماً على ما يليق بجلال الله تعالى بلا تشبيه ولا تمثيل، فعليك أن تسلك هذا المنهج في بقية الصفات.

وإن كان يلزم في المحبة والرضا التشبيه، فهو يلزم في سائر الصفات التي أثبتها.

قوله: (فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته):

المفرق: الأشعري، يقال له فيما نفاه: يعني: نحن نقول له فيما نفاه من الصفات، كما يقول هو ـ أي: الأشعري ـ لمنازعه ـ المعتزلي ـ فيما أثبته.

فمنازعك المعتزلي سيحتج عليك في إثبات السبع، وأنت لك حجج تحتج عليه بها في إثبات الصفات السبع. هذه الحجج التي يستخدمها الأشعري ضد المعتزلي، هي حُججنا ضده، لكن نحن نستخدمها في الغضب والرضا..، وهو يستخدمها في السمع والبصر والعلم والإرادة...، فسهامه التي يضرب بها، نردها عليه.

وقوله: (فإذا قال المعتزلي: ليس له إرادة ولا كلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، فإنه يبيّن للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات. فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك):

المعتزلي يقول للأشعري: الله تعالى ليست له إرادة وكلام قائم به؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات، لأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، وهذا يستلزم التجسيم والتشبيه والتمثيل. فالأشعري يرفض هذا الكلام ويقول: لا، فهذه الصفات يتصف بها القديم، ولا تكون كصفات المحدثات، فلا يُسلم له. فكما هو لا يُسلِّم له في أن إثبات السبع الصفات لا تستلزم التشبيه والتمثيل، فكذلك يقول له أهل السنة: إن الصفات من المحبة والرضا.. لا تستلزم تشبيهاً ولا تجسيماً.

إذن: انتهينا من الشبهة الأولى الدافعة للأشعري في نفي الصفات وهي: زعمه أن إثبات هذه الصفات يستلزم التشبيه والتمثيل. وكان الحوار معهم:

١ ـ بالإلزامات.

٢ ـ أو بقياس المختلف فيه على المتفق عليه[١].

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ هذه القاعدة في منهج إمام الحرمين في استدلاله العقلي على العقائد، وذكر أن الإمام أبا الحسن الأشعري استخدم هذا النوع من الاستدلال فقال: ولقد استخدم الإمام أبو الحسن الأشعري هذا النوع من الاستدلال ملزماً المعتزلة بعموم قدرته تعالى وعموم خلقه، قياساً على عموم علمه، فالمعتزلة كغيرهم يعملون العموم المستفاد من كلمة (كل) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وهذا موضع اتفاق بينهم وبين غيرهم. ولكنهم يخالفون غيرهم في عموم خلقه تعالى وعموم قدرته المستفاد من كلمة كل في قوله تعالى ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ مع أن صيغة العموم في الموضعين واحدة ولهذا يلزمهم أبو الحسن الأشعري بالعموم فيما اختلفوا فيه، قياساً على ما اتفقوا عليه.

وقال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: واستخدمه الباقلاني في بيان أنه لا يلزم التجسيم من وصفه تعالى باليد والوجه، مع أننا لا نعقل يداً ووجهاً في الشاهد إلا جارحة، كما لم يلزم التجسيم من وصفه تعالى بكونه حيّاً عالماً، مع أننا لا نعقل في الشاهد حيّاً عالماً إلا جسماً.

فالمتفق عليه: أن الوصف بكونه حياً عالماً لا يستلزم التجسيم، والمختلف فيه: أن وصفه تعالى بأن له يداً ووجهاً يستلزم التجسيم. فقاس الباقلاني المختلف فيه على المتفق عليه، إذ لا فرق.

وقال الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في بيان موقف إمام الحرمين من استدلاله بهذا الدليل العقلي:

لقد استخدم إمام الحرمين هذه الصورة من صور الاستدلال في كتابي الإرشاد والشامل في مجادلته الخصوم، لإلزامهم برأيه فيما اختلفوا فيه، قياساً على ما اتفقوا عليه من الآراء الاعتقادية، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: عدم تعري الجواهر عن الألوان، قياساً على الأكوان...

ثانياً: جواز اختلاف القديمين حال اجتماعهما في الإرادة قياساً على حال انفرادها...

ثالثاً: إلزام الكعبي بإثبات صفة الإرادة قياساً على إثباته لصفة العلم.

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ أن إمام الحرمين فَنَّد هذه الصورة من الاستدلال في (البرهان) فقال:

لقد فَنَّد إمام الحرمين هذه الصورة من الاستدلال على الرغم من استخدامه لها في الشامل والإرشاد، فبيّن أن هذه الصورة لا أصل لها، لأن (المطلوب في المعقولات العلم، ولا أثر للخلاف والوفاق فيها).

وتابعه على هذا الرأي الغزالي في المنخول، مبيناً أن الإجماع والإلزام لا أثر له ولا فائدة منه إلا تبكيت الخصم.

=

وقوله: **(فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك)**:

وهذا هو السبب الثاني الذي جعل الأشعري يثبت السبع الصفات دون غيرها من الصفات.

منطوق كلامهم الذي ذكره الشيخ: أن هذه الصفات تثبت عقلاً، أي أنه

= ويقول الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: وفي رأيي أن مدار هذا الاستدلال ليس مجرد الاتفاق في الأصل المقيس عليه، بل لابد أن يكون الحكم في هذا الأصل قائماً على دليل يراد طرده في الفرع المختلف فيه، كما هو ظاهر في استعمال المتكلمين له بما فيهم إمام الحرمين، فثبوت الحكم عن دليل أمر معتبر في الأمر المتفق عليه.

وبيّن الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ الموقف السلفي من الاستدلال بهذه القاعدة فقال:

يستخدم شيخ الإسلام هذا النوع من الاستدلال في تبكيت الخصوم، وإلزامهم بالحق، ومن الأمثلة على استخدامه لهذا النوع من الاستدلال ما نجده أثناء مناقشته للأشاعرة الذين يثبتون لله صفات المعاني السبع من العلم والقدرة والإرادة..الخ، ولا يثبتون له صفات الرضى والغضب..الخ.

فالمتفق عليه: إثبات سبع الصفات.

والمختلف فيه: إثبات بقية الصفات، فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه، إذ لافرق بينهما.

وكذلك استخدامه مع المعتزلة الذين يثبتون الأسماء ولا يثبتون الصفات.

فالمتفق عليه إثبات الأسماء، فإثباتها لا يستلزم التشبيه والتجسيم، والمختلف فيه إثبات الصفات، فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه، إذ لا فرق، فكما أن إثبات الأسماء لا يستلزم تشبيهاً، فكذلك إثبات الصفات لا يقتضي تشبيهاً...

ثم يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وهكذا يظهر أن شيخ الإسلام يلزم كلاً من الأشاعرة والمعتزلة بإثبات ما يختلف معهم في شأنه من صفات الله تعالى التي ينكرونها قياساً على ما يتفق معهم فيه من الصفات والأسماء الإلهية التي يثبتونها لله تعالى، وإلا فإنه يلزمهم أنهم يفرقون بين المتماثلات.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن السلف لا يقيسون المختلف فيه على المتفق عليه لمجرد الاتفاق، بل لابد أن تكون المقدمة المتفق عليها صحيحة، أما مجرد تسليم الخصم فلا يكفي إلا لبيان اضطرابه وعدم صحة مذهبه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٧ ـ ١٩٤ بتصرف]

أثبت هذه الصفات السبع؛ لأن العقل دل عليها عندهم، وهذا هو منطوق النص.

ويفهم من النص: أن الصفات الباقية لم تثبت عند الأشعري عقلاً.

إذن: كأنما يريد أن يقول الأشعري: ما ثبت عقلاً أثبته، وما لم يثبت عقلاً لا أثبته.

ثم بيّن الشيخ الأدلة والمنهج العقلي الذي يسلكه الأشعري في إثبات هذه الصفات فقال:

(لأن الفعل الحادث دل على القدرة):

١ ـ بأي دليل عقلي أثبت الأشعري القدرة:

(بالفعل الحادث)، كيف يُستدل بالفعل الحادث على القدرة؟

الجواب: أنت حينما تريد أنت تعرف مقدرة الإنسان على فعل الشيء، فتعرفه إذا فعل شيئاً. ففعله دل على قدرته، فالفعل وهو التخليق يدل على القدرة[١].

٢ ـ وبأي دليل أثبت الأشعري الإرادة:

(بالتخصيص)، كيف يُستدل بالتخصيص على الإرادة؟

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ مبيناً منهج إمام الحرمين في إثبات بعض الصفات المعنوية:

يقول في «الإرشاد» مثبتاً كونه تعالى عالماً قادراً على أساس الضرورة العقلية: (فإذا تقرر أن الباري تعالى صانع العالم، واستبان للعاقل لطائف الصنع، وأحاط بما تتصف به السماوات والأرض وما بينهما من الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام، فيضطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها، ولا يستريب اللبيب في امتناع الاختراع من الجهلة والموتى والجمادات والعجزة، وكذلك يعلم كل عاقل على البديهة أن الفعل المحكم المتين يستحيل صدوره عن الجاهل به، ومن جوّز وقد لاحت له سطور منظومة وخطوط متسقة مرقومة صدورها من جاهل بالخط يكون عن المعقول خارجاً وفي تيه الجهل والجا).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٥]

الجواب: أولاً حتى نفهم قوله: (إن التخصيص يدل على الإرادة) نقول:

هناك بعض الأشياء تفعل، لكن ليس بإرادة، بل بطبيعة كالنار، فهي تحرق، والإحراق فعل، فلها قدرة على الإحراق، لكن هل إحراقها بإرادة؟ نقول: لا نستطيع أن نثبت لها إرادة، إلا إن كان ثَمَّ تخصيص، كيف التخصيص؟!

لو جاءت وأحرقت شيئاً، وتركت شيئاً، قلنا لها إرادة، لكن النار إذا أحرقت تحرق بيت الفقير والغني، واليهودي والنصراني والمسلم، فلا تُميز بين شخص وشخص.

وكالشمس في إشراقها، فهي تُشرق على الجميع، فلا إرادة لها بحيث تخصص شيئاً بالإشراق دون شيء. فهذه يقولون: أفعال طبيعية، كالماء في الإرواء، يشربه اليهودي والنصراني والمسلم، والصغير والكبير، والمرأة، فيروى، ففعله طبيعة وليس بإرادة.

أما الإنسان ففعله بإرادة، فأنت يمكن أن تلبس شيئاً دون شيء، فتختار، واختيارك بإرادة. فتخصيصك شيء دليل على إرادتك.

والله سبحانه وتعالى رأينا أفعاله فيها إرادة وتخصيص، وهذا فيه رد على الطبائعيين والفلاسفة القائلين بالعلة، فإن الله فاعل مختار لا يفعل بعلة، يعني لم يصدر عنه العالم بعلة، كصدور الإشراق من الشمس؛ لأنه لو صدر بعلة لم يكن له إرادة[1].

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: في مبحث الاستدلال بالسبر والتقسيم موضع من مواضع استدلال إمام الحرمين به في (الإرشاد والشامل) وهو: إثبات أن مخصص العالم بالوجود فاعل مختار فقال: سلك إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن مخصص العالم بالوجود فاعل مختار، فبعد أن أثبت أن العالم حادث بين احتياجه إلى مخصص، لأنه جائز الوجود والجائز يحتاج إلى مخصص يخصصه بالوجود أو العدم.

هذا المخصص لا يخلو من أن يكون علة أو طبيعة أو فاعلاً مختاراً. فأبطل أن يكون علة أو طبيعة، إذ لو كان كذلك لوجب قدم العالم، وبيان ذلك على مسلك السبر والتقسيم: أن المخصص إن كان علة أو طبيعة، فإما أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان حادثاً=

٣ ـ وبأي دليل أثبت الأشعري العلم:

(بالإحكام)، والإحكام: الإتقان.

أهل السنة يثبتون صفة العلم بأدلة منها: هذا الدليل الذي يستخدمه المتكلمون وهو (الإحكام)[1] ....

= احتاج إلى مخصص ويتسلسل القول وهو باطل، وإن كان قديماً وجب قدم العالم؛ لأن العلة والطبيعة توجب معلولها على الاقتران وهذا باطل، لأنه ثبت حدث العالم، فإذا بطل أن يكون المخصص علة أو طبيعة، تعيّن أن يكون فاعلاً مختاراً.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٧٩]

وذكر الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ أن إمام المذهب الأشعري اعتمد على الإجماع في إثبات وصف الله تعالى بكونه عالماً قادراً فقال: يقول أبو الحسن الأشعري: (فإذا قلنا: أن الله تعالى عالم قادر فليس تلقيبا كقولنا: زيد وعمرو، وعلى هذا إجماع المسلمين).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣٠]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ عن منهج إمام الحرمين في إثباته كون الله تعالى عالماً مريداً:

أما إثبات كونه تعالى عالماً مريداً عن طريق النظر العقلي قياساً للغائب على الشاهد بجامع الدلالة، فإنه يتضح لنا من خلال إلزامه للمعتزلة بضرورة إثبات كونه تعالى مريداً، لوجود التخصيص منه، لكون التخصيص في الشاهد يدل على القصد والإرادة كما طردوا دلالة الإحكام والإتقان على الكون عالماً شاهداً وغائباً، ولا فرق بين العلم والإرادة في هذا.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٦]

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في معرض إبطال إمام الحرمين لمذهب الكعبي في نفيه صفة الإرادة عن الله تعالى طريقين: الأول (الاستدلال بقياس الشاهد على الغائب) فقال: لا يثبت الكعبي صفة الإرادة لله تعالى على الحقيقة، ويرى الاكتفاء بكونه تعالى عالماً عن تقدير كونه مريدا؛ لأن الحي في الشاهد احتاج إلى صفة الإرادة؛ لأنه لا يحيط بالمغيب عنه، أما البارئ فهو عالم بالغيوب، فوقع الاجتزاء بكونه عالماً عن تقديره كونه مريداً.

ولقد أبطل إمام الحرمين هذا المذهب مستخدماً قياس الغائب على الشاهد، فالشاهد لو علم واطلع على ما سيكون من فعله كأن يخبره صادق، أو يعلمه الله فلا يقال: إنه استغن بعلمه ومعرفته عن صفة الإرادة، وهكذا في الغائب، يقول إمام الحرمين: (ثم نفرض عليهم فاعلاً شاهداً مطلعاً على ما سيكون من فعله بأنباء صادق أتاه أو إعلام الله إياه، ولو كان الأمر كذلك لافتقر الفعل مع ذلك إلى القصد إليه فبطل التعويل على صرف وجه الدليل إلى ذهول الفاعل عما لم يقع من فعله).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٩]=

....

= ثم ذكر الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: الطريق الثاني، في معرض رده على الكعبي ومتبعيه وهو: (الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه) فقال:
رأينا سابقاً أن إمام الحرمين يثبت كونه تعالى مريداً عالماً، مستخدماً قياس الغائب على الشاهد، حيث يدل الإتقان والتخصيص في الشاهد على العلم والإرادة، ومن ثم تثبت هاتان الصفتان في الغائب.
أما المعتزلة فإنهم يستخدمون هذا القياس في إثبات كونه عالماً، ولا يستخدمونه في إثبات كونه مريداً.
مع أن الجميع متفقون على أن الإتقان والتخصيص يدل على أن المتقن عالم، وأن المخصص مريد في الشاهد.
ولهذا يستدل إمام الحرمين بالمتفق عليه على المختلف فيه.
فالمتفق عليه: دلالة الإتقان على كونه عالماً في الغائب والشاهد، ودلالة التخصيص على كونه مريداً في الشاهد.
والمختلف فيه: دلالة التخصيص على كونه مريداً في الغائب.
يقول إمام الحرمين: (وأما وجه الرد على الكعبي ومتبعيه فهو أن تقول: قد سلمتم لنا أن اختصاص أفعال العباد بالوقوع في بعض الأوقات على خصائص من الصفات، يقتضي القصد إلى تخصيصها بأوقاتها وخصائص صفاتها، كما أن الاتساق والانتظام والإتقان والإحكام تدل على كون المتقن عالماً فكذلك الاختصاص يدل على كونه قاصداً إلى التخصيص، والأدلة العقلية المفضية إلى القطع يلزم اطرادها ولو تخيل العاقل ثبوت الدلالة غير دالة، لكان ذلك موجباً لخروجها عن قضية الأدلة على العموم.
فنقول للكعبي، بعد تقرير ذلك: كل وجه يدل العقل شاهداً من أجله على كونه مراداً مقصوداً، فهو مقرر في فعل الله تعالى بتلازم دلالة فعله على ما دل عليه الفعل شاهداً.
ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها، لساغ أن يدل الإحكام شاهدا على كون المحكم عالماً، من غير أن يدل الإحكام في فعل الله تعالى على كونه عالماً.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٩١]
ونقل الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ عن إمام الحرمين معتقده في الإرادة الإلهية فقال: عقد فصلاً يستدل فيه على أن: ما شاء الله كان، ومالم يشأ لم يكن، وإن الآيات الواردة في عموم المشيئة الإلهية لكل شيء نص في هذا المعنى.
فهو يعتقد أن كل ما يحدث في هذا الكون فالله يريده، سواء أكانت الحوادث نافعة أم ضارة، جائزة أم محرمة، فكل شيء واقع بإرادة الله تعالى.
ولقد استدل إمام الحرمين على مذهبه في عموم الإرادة الإلهية لكل شيء بمسلك عقلي وسمعي. فمما استدل به سمعا على عموم الإرادة الإلهية قوله تعالى: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ الأنعام: ١١١ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾=

فمثلاً تريد أن تعرف عن شخص هل يعلم الكتابة أم لا؟ فقلت له: اكتب بسم الله، فكتب التسمية صحيحة، ووضع كل حرف في موضعه، فهذا يعلم الكتابة.

= الأنعام: ٣٥ وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ الأنعام: ١٢٥ هذه الآيات يعتبرها إمام الحرمين نصوصاً في إثبات عموم إرادة الله، وأنها شاملة لجميع الحوادث.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٤٨]

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ مذهب المعتزلة في الإرادة الإلهية فقال:

سبق أن بينا مذهب المعتزلة في الإرادة الإلهية، وأنهم يرون: أن الله تعالى مريد للطاعات ولا يريد المعاصي، إذ يقول القاضي عبد الجبار (فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي). ويتأيد المعتزلة في مذهبهم هذا في الإرادة الإلهية بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ الزمر: ٧ أي: إن إرادة الله تعالى لا تتعلق بظلمهم، لأن الظلم شر، وإرادته لا تتعلق بالشر، ثم إنه لا يريد الكفر من عباده ولا يرضاه لهم، فمن كفر منهم فبإرادته هو لا بإرادة الله.

ثم قال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: ولقد أجاب إمام الحرمين على استدلال المعتزلة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ معتبراً الآية السابقة ظاهراً في المعنى الذي يريده المعتزلة، ومن ثم سلك مسلكين في الجواب:

فأولاً: حمل الآية على ظاهرها، فالله لا يرضى الكفر لعباده، وإن أراده قدراً، فلا يلزم من نفي الرضى نفي الإرادة.

ثانياً: على تقدير أن الرضى بمعنى الإرادة، فالآية ظاهرة في العموم وليست نصاً فيه وبالتالي: أولها مخصصاً عموماً، فالمراد: بعض العباد وهم المؤمنون المصطفون لا جميع العباد.

ثم قال: وكان الأجدر بإمام الحرمين التمسك بالجواب الأول، فالله سبحانه لا يرضى لعباده الكفر، ولا يحبه منهم وإن أراده قدراً.

فلا بد من التفرقة بين الإرادة الكونية والرضا، ومن ثم لم يكن إمام الحرمين بحاجة إلى تأويل الآية بتخصيص عموماً، حيث خصص العباد في الآية بالموفقين للإيمان لما يتضمنه ذلك من معنى باطل، وهو أنه لا يرضى الكفر للموفقين للإيمان، ويرضاه لغيرهم، وهذا باطل، فالله لا يرضى الكفر لجميع العباد.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٩٦/٢٩٧]

ويقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: وأيضاً استدل بالإجماع على عموم مشيئته يقول: (قد أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها معتز إلى الإسلام وهي قولهم: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣٢]

وإذا لم يتقن الكتابة، لم يثبت عندك أنه يعلم الكتابة، لكن لا يثبت جهله بعدم الإتقان؛ لأن عدم العلم ليس علماً بالعدم، يعني: الدليل يدل، لكن عدمه لا يستلزم العدم.

إذن: فالدليل العقلي على العلم ـ الإحكام ـ ، ويُعبرون عنه بالإتقان.

وثَمَّ أدلة أخرى، كقياس الأولى، والفعل بالإرادة؛ لأنه يستلزم العلم ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ **[الملك: ١٤]**.

فأما قياس الأولى: فإن الله تعالى هو الذي وهب هذه المخلوقات العلم، والعلم من حيث هو صفة كمال، وكل كمال اتصف به المخلوق فالخالق أولى بالاتصاف به.

٤ ـ وبأي دليل عقلي أثبت الأشعري صفة الحياة:

الجواب: أن هذه الأمور التي سبقت ـ وهي: العلم والقدرة والإرادة ـ لا تصدر إلا من حي[(١)].

فالحياة شرط للاتصاف بها، فلما ثبت أن الله تعالى عالم وله علم، وقادر وله قدرة، ومريد وله إرادة، دل ذلك على أنه حي بحياة. فالحياة شرط، والصفات مشروطة بالحياة، فإذا أثبت المشروط ثبت الشرط. فإذا قلت: زيد صلاته صحيحة، هذا يدل على أنه ارتفع عنه الحدث الأكبر والأصغر؛ لأن

---

(١) يقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: فإذا أراد المتكلمون إثبات صفة الحياة لله تعالى، والحياة شرط في ثبوت العلم والقدرة والإرادة في الشاهد، فإنهم يستدلون بوجود هذه الصفات في الغائب على اتصافه بصفة الحياة، حيث لا يتخلف وجود الشرط عن وجود المشروط شاهداً وغائباً.

يقول إمام الحرمين: (والجمع بالشرط كقولنا: العلم مشروط بالحياة شاهداً فيجب الحكم بذلك على الغائب).

فأنت ترى أنه يستدل بالمشروط وهو كونه عالماً كما في الإرشاد، أو العلم كما في البرهان، على ثبوت الشرط وهو كونه حياً كما في الإرشاد أو الحياة كما في البرهان.

فكون الشخص عالماً مشروط بشرط وهو كونه حياً وهذا في الشاهد، فوجب طرد ذلك في الغائب، فإذا ثبت كونه تعالى عالماً ثبت كونه حياً.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٣]

صحة الصلاة مشروطة بالطهارة، والطهارة شرط، فإذا قلنا: صلاته صحيحة، دل ذلك على أنه طاهر متوضئ.

وبعضهم: يثبت الحياة بالفعل الحادث، ولا يجعلها مرتبتين، كما لو رأيت إنساناً يفعل تتصور مباشرة حياته، وما تقول: الفعل دل على القدرة، والقدرة مشروطة بالحياة.

والخلاصة:

أن بعض المتكلمين يثبت صفة الحياة بـ:

١/ مقدمتين.

٢/ بالفعل الحادث، ولا يحتاج لمقدمتين.

٥ - وبأي دليل عقلي أثبت الأشعري صفة السمع والبصر والكلام:

قولهم: (إن الحي لا يخلو من السمع والبصر والكلام):

أما قولك: أيها الأشعري: إن الحي لا يخلو من السمع والبصر والكلام، فنقول: لا، بل يوجد الحي الناقص، فنجد إنساناً لا يسمع وهو حي، ولا يبصر ولا يتكلم، وهو حي.

فالأشاعرة يثبتون صفة السمع والبصر والكلام بثلاث مقدمات:

١/ يثبتون كونه حياً.

٢/ أن الحي لا يخلو من ذلك أو ضده، وضده يعني: الميئوفية، وتعني: الأصم الأبكم الأعمى.

٣/ ثم يقولون: إن الاتصاف بضد ذلك وهي الميئوفية، هي صفات نقص، والله منزه عنها.

قلنا لهم: بِمَ تبطلون تنزهه تعالى عن هذه الصفات؟!

قالوا: نبطلها بالسمع - وهو دليل الإجماع - ، فقد أجمع أهل الملل على أن الله منزه عن ذلك.

وهنا ثغرة في منهجية الاستدلال عند هؤلاء المتكلمين وهي:

أنهم قالوا: إنا نثبت هذه الصفات بالعقل، لكن هذا الدليل العقلي تخلله دليل سمعي وهو الإجماع.

فإحدى مقدمات الدليل وهو ـ التنزه عن النقائص ـ لم تثبت عند المتكلمين عقلاً، بل سمعاً وهو الإجماع. وهذه ثغرة، فأنت لم تثبت هذه الصفة بالدليل العقلي، وإنما تخلل دليلك العقلي دليل سمعي، فكان عليك ابتداء أن تقول: قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾ [لقمان: ٢٨] فتكون قد أثبته بالسمع ابتداء، ولا تقول: إنه ثبت عندي عقلاً[١].

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: اعتمد الجويني في الإرشاد على الإجماع في إثبات بعض مقدمات دليله العقلي على اتصاف الباري بصفة السمع والبصر والكلام. أما دليله العقلي على اتصاف الباري بهذه الصفات، فيقوم على أساس أن الله فاعل، وفعله يدل على كونه حياً، والحي يجوز اتصافه بهذه الصفات، ومادام قابلاً لها فهو لا يخلو عن الاتصاف بها أو بضدها من الآفات والنقائص، وإذا كان اتصافه بأضدادها مستحيلاً فقد ثبت وجوب اتصافه بهذه الصفات، يقول إمام الحرمين: (والدليل على أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة أن الأفعال دالة على كونه حياً كما سبق تقريره، والحي يجوز أن يتصف بكونه سميعاً بصيراً، وإذا خرج عن كونه سميعاً بصيراً لزم اتصافه بكونه موؤفاً، إذ كل قابل للنقيضين على البدل لا واسطة بينهما يستحيل خلوه عنها، فإذا تقرر استحالة كونه موؤفاً تقرر اتصافه بكونه سميعاً بصيراً).

ثم يقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: أما مقدمة هذا الدليل التي يستدل بالإجماع عليها، فهي استحالة كونه موؤفاً، يقول إمام الحرمين: (فإن قيل: من أركان دليلكم استحالة اتصاف الباري تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، فما الدليل على ذلك؟ قلنا: هذا مما كثر فيه كلام المتكلمين، ولا نرتضي مما ذكروه في هذا المدخل إلا الالتجاء إلى السمع، إذ قد أجمعت الأئمة وكل من آمن بالله تعالى على تقدس الباري تعالى عن الآفات والنقائص).

ولكن الاستدلال بهذه الطريقة على صفة الكلام يحتوي على ثغرة أحس بها إمام الحرمين، تلك الثغرة هي: لزوم الدور في هذا الاستدلال على أساس أن إثبات صفة الكلام، بناء على استحالة اتصافه بالآفة القائمة على الإجماع، والإجماع لابد وأن يستند إلى نص سمعي، فكان في ذلك إثبات الكلام بالكلام، وهذا هو الدور.

ثم يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ثم حاول الانفصال عن الإشكال السابق مبيناً أن المعجزات تدل على صدق الأنبياء، وهم بعد ثبوت صدقهم يثبتون صفة الكلام لله، ولا يكون في هذا دور حيث إن الإجماع قائم على نص سمعي صادق، وهذا النص السمعي الصادق يقوم في صدقه على دلالة المعجزة، يقول إمام الحرمين: (المعجزات إذا دلت على صدق الرسل ﷺ، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله تعالى على الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته فيعلم على القطع ما نرومه).

=

المنهج الصحيح عند أهل السنة والجماعة:

لكن المنهج الصحيح عند أهل السنة: أن تنزه الله تعالى عن صفات النقص ثابت بالعقل؛ لأن الذي لا يتصف بهذه الصفات الكاملة لا يستحق أن يُعبد، ولذلك الله تعالى احتج على من يصرف العبادة للأصنام، بأنها لا تسمع ولا تبصر، بل إن المتكلمين أنفسهم تورطوا هنا عندما ساقوا دليل التمانع لإثبات تفرد الله تعالى بالخالقية في الاحتمالات الثلاثة يقولون:

= ولكن لا يزال الإشكال قائماً، فدلالة المعجزة عنده ليست من قبيل الدلالة العقلية، وهي نازلة منزلة قول الله (صدق عبدي فيما يبلغ عني) فكيف تدل على الكلام وهي نازلة منزلة الكلام؟

أجاب إمام الحرمين عن هذا الإشكال ذاهباً إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبي دلالة ضرورية لا تتوقف على إثبات صفة الكلام للباري.

قال الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ: فإذا كان ثبوت النبوة لا يتوقف على إثبات صفة الكلام للباري تعالى، بل تثبت بالضرورة عند ظهور المعجزة على يد النبي ﷺ، كما يرى إمام الحرمين فلماذا لا يلجأ إلى الأدلة السمعية المباشرة في إثبات هذه الصفة، فيستدل على إثبات صفة الكلام لله تعالى بمجرد إثبات النبي لذلك. ويضاف إلى ذلك أيضاً أننا مع تسليمنا بصحة الإجماع على نفي الآفات عن الله تعالى، لا ندري لماذا لم يختصر طريق إثبات الكلام لله تعالى، فيستدل بالدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعالى بالبكم، بدلاً من أن يلجأ في ذلك إلى الإجماع ثم يحاول التخلص من الإشكالات الواردة على ذلك.

ووجه الدلالة العقلية على ذلك: أن الجمع بين كمال الألوهية كمالاً مطلقاً، وآفة البكم في ذات واحدة جمع بين النقيضين، وذلك مستحيل، ومن ثم تجب صفة الكلام لله.

ولا يفوتنا أن ننوه بأن بعض الآيات القرآنية الواردة في إثبات البصر والكلام لله تتضمن الدلالة العقلية على استحالة اتصاف الباري تعالى بنقائض هذه الصفات. فإبراهيم ﷺ بين عدم استحقاق المعبودات للعبادة، لأنها لا تسمع ولا تبصر، قال تعالى حكاية عنه وهو يخاطب أباه: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ مريم: ٤٢. وبين سبحانه أن العجل الذي عبده بنو إسرائيل لا يستحق الألوهية، لأنه لا يتكلم، وعدم الكلام صفة نقص تقدح في الألوهية، قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ الأعراف: ١٤٨.

وغاية القول أن إمام الحرمين كان في غنى عن الاستناد إلى الإجماع فقط في نفي الآفات والنقائص عن الله اكتفاء بدلالة العقل والنقل في ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٣٢ ـ ٤٣٥ بتصرف]

... أو لا تصدر إرادتيهما، والذي لا تصدر إرادته فهذا عاجز، والعاجز لا يستحق أن يكون إلها، فكأنما يقولون: إن العقل بداهة، إنما يهتدي إلى أن الإله لابد أن يكون كاملاً.

وبالتالي: فإن تنزه الله تعالى عن صفات النقص، هذا مما يهتدي إليه العقل، وهو من مقتضى العقل والفطرة، فالذي لا يتصف بصفات الكمال لا يستحق أن يكون إلها يعبد[1].

بعد أن بيّن الشيخ شبهة الأشاعرة في إثباتهم للصفات السبع عقلاً، شرع في الرد عليهم فقال:

(قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان أحدهما أن يقال: عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فانه لا ينفيه، وليس لك أن ينفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت. والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم):

(١) قال الشيخ ـ حماه الله تعالى ـ:
دليل الممانعة: هذا من أدلة المتكلمين، ويهدفون من هذا الدليل إثبات تفرد الله تعالى بالخالقية، وأنه لا رب خالق سواه. ويقولون: لو كان هناك خالقين لهذا الكون، وأراد أحدهما تحريك شيء، وأراد الآخر تسكينه، فالاحتمالات ثلاثة:
١ ـ أن تنفذ الإرادتين، وهذا ممتنع؛ لأنه من اجتماع النقيضين.
٢ ـ ألا تنفذ إرادتيهما، وهذا ممتنع؛ لأنه من ارتفاع النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.
٣ ـ أن تنفذ إرادة أحدهما، فمن نفذت إرادته، فهو الإله المستحق للعبودية، وأما الآخر فهو عاجز. وهنا عندما قالوا: عاجز، كأنما يقولون: هو لا يستحق العبادة لعجزه. وكأنما يقولون: ثبت بالدليل العقلي تنزه الله تعالى الحق المبين عن صفات النقص والعجز. لكنهم غفلوا عن هذا لما جاءوا لمسالة السمع والبصر والكلام، فاحتاجوا إلى الإجماع والدليل العقلي، وإلا فإنهم قرروا هنا تنزه الباري عن العجز بالدليل العقلي والفطري.

أولاً: حتى نفهم هذا الكلام لابد أن نعرف العلاقة بين الدليل والمدلول[(١)]:

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في بحثه الماتع هذه القاعدة في منهج إمام الحرمين في استدلاله العقلي على العقائد، وهي: الاستدلال بقاعدة «مالا دليل عليه يجب نفيه».
وفي هذا يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ:
١ ـ مفهومه وصورته:
هذه الصورة من صور الاستدلال تقتضي:
أولاً: وجود حكم معين لا دليل عليه. ثانياً: وجوب نفي مالا دليل عليه.
ويثبت الأول إما بنقل أدلة المثبتين لهذا الحكم وإبطالها، وإما بحصر جميع وجوه الأدلة التي يمكن إثبات الحكم بها عن طريق الاستقراء، ثم إبطالها وينتهي ذلك بوجود حكم لا دليل عليه، وهو الأصل الأول.
ويثبتون الثاني وهو وجوب نفي مالا دليل عليه بوجهين:
الوجه الأول: أننا لو لم ننف مالا دليل عليه، لجاز وجود جبال شامخة بحضرتنا وبحر من زئبق وأنهار من لبن لا نراها مما لا دليل على ثبوته وعدم وجود ما سبق معلوم بالضرورة، فوجب نفي مالا دليل عليه وإلا لجاز وجود ما سبق ذكره.
الوجه الثاني: إن وجود غير المتناهي بالفعل من جملة الأشياء التي لا دليل عليها، وتجويزنا لثبوت ما لا دليل عليه تجويز لثبوت مالا يتناهى، ووجود مالا يتناهى بالفعل محال.
وبناء على ما تقدم يقرر المتكلمون وجوب نفي ما لا دليل عليه.
٢ ـ استخدام المتكلمين لـ «ما لا دليل عليه يجب نفيه»:
نسب شارح المواقف هذه الصورة من صور الأدلة إلى بعض المتكلمين السابقين دون تعيين لهم مبيناً أنها من الطرق الضعيفة، إذ يقول: «ومنها طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية»:
الأول: أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه»، ونسبها ابن خلدون إلى الباقلاني.
٣ ـ مواضع استخدام إمام الحرمين لـ «ما لا دليل عليه يجب نفيه»:
استعمل إمام الحرمين ما لا دليل عليه يجب نفيه «في الإرشاد في مناقشة الكرامية لإبطال مذهبهم في الجسمية بالنسبة لله تعالى، حيث يلزمهم بأنهم إذا جمعوا بين إثبات الجسمية لله تعالى وكونه قديماً، فإنه يلزمهم أن تأليف الجواهر وتحيزها وقبولها للماسة ليس هو الدليل على حدوثها، وبالتالي فإنهم لو التزموا بذلك لم يتم لهم إثبات حدث الجواهر؛ لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول...
ولكنه جزم في كتابه الشامل برفض هذه الصورة متأيداً بإجماع المحققين، فالدليل يجب=

عندنا دليل ومدلول، فما العلاقة بينهما وجوداً ونفياً؟

١ ـ إذا وجد الدليل، هل يوجد المدلول أم لا؟

٢ ـ إذا انتفى الدليل، هل ينتفي المدلول أم لا؟

٣ ـ إذا وجد المدلول، هل يوجد الدليل أم لا؟

٤ ـ إذا انتفى المدلول، هل ينتفي الدليل أم لا؟

ما معنى دليل ومدلول؟

يُعرف بالمثال: إذا نزل المطر، ماذا يحدث للأرض ـ تبتلْ ـ إذن: الدليل هنا نزول المطر، والمدلول عليه: الابتلال.

= طرده ولا يجب عكسه، فانتفاء الدليل لا يدل على انتفاء المدلول، وإنما يجب الطرد والعكس في العلل العقلية، يقول إمام الحرمين: «...وليس من شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين، إذ لو شرط فيها ذلك لدل عدم الإتقان على جهل الفاعل إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية».

وواضح من كلام إمام الحرمين أن بطلان الدليل كعدم الإتقان وعدم العالم لا يؤذن ببطلان المدلول من علم الله تعالى ووجوده، وهذا هو ما يعنيه من وجوب اطراد الأدلة دون انعكاسها...

٤ ـ الموقف السلفي من قاعدة «مالا دليل على نفيه»:

لا يرتضي شيخ الإسلام القول بأن مالا دليل عليه يجب نفيه لأن نفي الحكم لابد فيه من دليل عليه، أما مجرد عدم وجود دليل أو بطلان الدليل الذي أقيم على ذلك الحكم فإنه لا يكفي في القول بإبطاله ونفيه...

ولا يقتصر رفض القول بأن «مالا دليل عليه يجب نفيه» على علماء السلف، بل يتعداه إلى غيرهم من المحققين ومنهم صاحب المواقف. فما لا دليل عليه لا يجب نفيه، نعم لا نجزم بثبوت مالا دليل عليه، كذلك لا نجزم بنفيه.

فالعالم دليل على وجود الباري تعالى، فهل إذا فرض عدم العالم دل عدمه على عدم الباري؟!

وأمر آخر: وهو أن الأدلة قد تحدث في الاستقبال، فجهلنا بها في الحال لا ينهض دليلاً على انتفاء المدلول على وجه اليقين.

فهل الذي لا يعلم بأخبار الصادق ﷺ عن أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب، هل يدل عدم علمه بذلك على انتفاء هذه الأمور؟!

فما سبق أدلة دامغة على بطلان هذه الصورة من صور الاستدلال.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٩٥ ـ ٢٠٠ بتصرف، وانظر ص ٤٧٦]

وعليه نقول:

١ ـ إذا وجد الدليل (المطر)، وجد المدلول (الابتلال).

٢ ـ وإذا انتفى الدليل (المطر)، فلا يلزم انتفاء المدلول؛ لأنها قد تبتل وقد لا تبتل، وقد تبتل بطريق غير المطر.

وعليه: فلا تستدل على انتفاء المدلول بانتفاء الدليل، يعني لا تقل: لا يوجد دليل، فإذن ينتفي الشيء (المدلول).

مثلاً: لو جاءك شخص بحديث، واستطعت أن تُضعفه، فليس هذا دليل على انتفاء الحكم؛ لأنه قد يكون ثم دليل آخر يثبت الحكم وهو صحيح.

فانتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول، فقد ينتفي وقد لا ينتفي، وهذه هي قضيتنا التي نتحدث عنها في الجواب عن الأشاعرة فهو قال:

ليس عندي دليل عقلي على إثبات سائر الصفات، والنتيجة انتفى المدلول. نقول: لا.

٣ ـ وإذا وجد المدلول، فلا يلزم منه وجود الدليل، فقد يوجد، وقد لا يوجد.

٤ ـ وإذا انتفى المدلول انتفى الدليل قطعاً، كما لو رأيت الأرض غير مبتلة، فتجزم أنه لم ينزل المطر.

- فحوى كلام الأشاعرة في إنكار بقية الصفات: أنه ليس ثَمَّ دليل عقلي على إثباتها.

فقال لهم الشيخ: (عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول المعيّن).

وقوله: **(فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك فانه لا ينفيه)**:

يعني: هل لديك دليل عقلي ينفي هذه الصفات؟ لا يوجد.

وما عندك من دليل عقلي زعمته، وهو التشبيه أبطلناه لك.

وقوله: **(وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت)**:

لماذا؟ لأن النفي زيادة علم.

لو قيل لك: يوجد في بلاد كذا وكذا نوع من الحيوانات النادرة!، فإذا لم يكن عندك دليل للإثبات، فلا تنفي؛ لأنه لابد من دليل، فلو أنك ذهبت ورأيت ولم تر بالسبر والتقسيم، أو بالاستقراء التام، صح لك. لكن لا تستطيع أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت.

قوله: (والسمع قد دل عليه فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم):

يعني: هناك أدلة سمعية متوافرة أثبتت هذه الصفات[1].

قوله: (ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي):

المعارض العقلي عرفناه، وأما الشبهة التي تستند إليها عقلاً، فهي غير مقبولة، وبينّا بطلان ذلك المذهب.

وأما المعارض السمعي:

فلم تأت: تقول: إن لله يد، وآية أخرى تقول: ليس لله يد. وهكذا فلم تأت: تصف الله بصفة، وآية أخرى تنفي عنه هذه الصفة.

إذن: فليس ثم معارض سمعي، فلم تقل أنت مثلاً: أنا لا أثبت الرحمة؛ لأن الله قال لا تثبتوها، فليس ثَمَّ معارض سمعي ولا عقلي يمنع هذه الصفات، (فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم).

---

(١) ذكر الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ أن إمام الحرمين بعد أن أثبت الصفات المعنوية، قرر أثناء إثباته لها أن إثباتها لا يمكن إلا من طريق قياس الغائب على الشاهد.
ثم قال الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ معقباً: ونحن لا نُسلّم لإمام الحرمين أن صفات المعاني لا تثبت إلا من خلال المنهج العقلي، فضلاً عما يدعيه من أنها لا تثبت إلا بهذه الصورة من صور الأدلة العقلية.
ذلك أنها يمكن أن تثبت بالمنهج السمعي، وهذا الطريق سلكه السلف وسلكه إمام المذهب الأشعري في كتابيه الإبانة ولمع الأدلة كما سبق أن قررناه، بل لقد سلكه إمام الحرمين في كتابه لمع الأدلة.
ثم إن هناك طرقاً عقلية أخرى لإثبات هذه الصفات...
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٥٧]

فمتى جاءك دليل، وليس هناك ما يقاوم هذا الدليل سمعاً أو عقلاً، وجب عليك أن تثبته.

فوائد:

١ ـ مسائل الأسماء والصفات، لا يمكن أن يكون فيها معارض، لا عقلي ولا سمعي.

٢ ـ أما المسائل العملية فيمكن أن يكون فيها نزاع.

ولذلك يجتهد الأئمة ويختلفون، فمثلاً: الصلاة في أوقات النهي، نجد الأول قد أعمل حديثاً عاماً، والآخر أعمل حديثاً عاماً أيضاً، فهنا يمكن أن نقول: نازع هذا الحديث هذا الحديث، فوقع الاجتهاد بين أهل العلم في الأمور العملية، وهي اجتهادات موجودة.

٣ ـ حتى لا يشغب عليك أحد في قاعدة: عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، ويستعملها في غير ما وضعت له، تحتاج في بعض الأحيان البحث عن الأصل، حرمة وحلاً:

أ/ فالحل: الأصل في الأشياء الإباحة، فلو جاء شخص وقال هذا حرام، فأنت تطالبه بالدليل، فإذا لم يوجد الدليل انتفى المدلول؛ لأن الأصل هنا الإباحة، وهو ليس عنده دليل.

٢ ـ وأما الحرمة: فالأصل في العبادات التحريم، فلو أراد شخص أن يُشرّع شيئاً، فنطالبه بالدليل، وإذا لم يأت بالدليل، بقي الشيء على أصله، وهو المنع.

إذن: فتبحث عن أصل الشيء، ولا تنتقل عن الأصل إلا بدليل، فإذا انتفى الدليل انتفى ما يزعمه المدعي.

مثال:

لو نازعك أحد في مسألة من مسائل البدع:

قلت له أعطني دليلاً على أن كلام الله تعالى مخلوق، فليس عنده دليل، فلا يأتي بهذه القاعدة ويقول: عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول؛ لأن الأصل أنك لا تزيد علماً إلا بدليل.

وكما لو جاءك شخص وقال: هذا حرام وليس له دليل فقال: عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فنقول: لا، بل نبقى على الأصل.

قوله: (الثاني أن يقال: يمكن أثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم)[1]

هذا هو الجواب الثاني عما زعمته الأشاعرة، من أن الصفات الثابتة عندهم، قد ثبتت عقلاً، فيقول الشيخ:

الصفات التي تنفون أيضاً تثبت عقلاً:

١ ـ ما الدليل العقلي على إثبات صفة الرحمة لله؟

نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة.

فنفع العباد من إنزال المطر، وإنبات الشجر، وتسخير كثير من الأشياء، هذه أدلة على رحمته سبحانه بعباده. وهذه الرحمة عامة: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ **[الأعراف: ٥٦]** للمؤمنين والكافرين، وهناك رحمة خاصة ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ **[الأحزاب: ٤٣]**.

(وقوته في الدلالة كدلالة التخصيص على المشيئة):

نحن عرفنا أن الدليل العقلي على الإرادة ـ التخصيص ـ هذا غني وهذا فقير، هذا ذكر وهذه أنثى..، ففي مخلوقات الله تعالى وجدنا التخصيص، فدل على أن الله تعالى مريد ويفعل بالإرادة، وهو فاعل مختار، لا يفعل طبيعة ولا علة.

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وبعد أن عرض شيخ الإسلام طريقة المتكلمين في إثبات الصفات السبع مستخدمين إنتاج المقدمات النتائج، بيّن أن الصفات التي يؤولونها ولا يثبتونها على حقيقتها كالرضى والغضب والمحبة تثبت بنفس الطريق الذي سلكوه في الصفات السبع، يقول شيخ الإسلام: (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك العقليات فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة وإكرام الطائعين يدل على محبتهم وعقاب الكفار يدل على بغضهم).
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٧٢]

فدلالة نفع العباد بالإحسان إليهم على الرحمة، كدلالة التخصيص، يعني: في قوة الدلالة، فإنها متساوية.

٢ ـ ما الدليل العقلي على إثبات صفة المحبة لله؟

إكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكفار، يدل على بغضهم.

نرى أن الله يكرم أولياؤه ويعاقب الكفار. وإكرامه إما نراه وإما نسمعه، وقد ثبت عندنا أن الله تعالى أكرم الأنبياء والأولياء والمؤمنين، بالنصر والتأييد، وأنواع الكرامات.

وسمعنا ورأينا، أن الله عاقب الكفار: إما بإغراقٍ كإغراق فرعون، وإما بالصيحة، وإما بالخسف...

إذن: فإكرام الطائعين يدل على المحبة، فإعطاؤك للآخرين يدل على محبتهم، وعندما تعاقبهم يدل على بغضهم.

إشكال:

قد يُشكل على البعض ويقول: نحن نرى ازدياد مال بعض العصاة، فهل هذا ينقض الدليل المذكور؛ لأنه إذا وجد الدليل وجد المدلول. والآن وجدنا الدليل، ولم نجد المدلول!

نقول: يبقى الدليل على أصله، ولكن جاء شيء آخر ووضح الدلالة، فالأصل أنك إذا أعطيت شخصاً شيئاً فإنك تحبه، لكن قد يخرج هذا عن الأصل، كأن تعطيه خوفاً منه، فأنت الآن لا تحبه، بل أعطيته خوفاً منه، وقد تعطيه وأنت تبغضه.

وكذلك العقوبة: الأصل فيك أنك ما تفعلها إلا بغضاً، فهذا هو الأصل في الدليل. لكن عندما ترى طبيباً يعالج مريضاً فيكويه بالنار، فالكوي هنا لا يدل على البغض.

ما الذي أخرجه عن الدلالة؟

علمنا بأن هذا طبيب، وأن هذا مريض، فالصورة من الخارج، ويبقى الدليل مضطرداً، لا ينقض الدلالة. لكن عندما علمنا بأن هذا طبيب وهذا مريض، وأن هذا علاج له علمنا أنه خرج عن أصله بقرائن أخرى.

إذن القاعدة:

الأصل أن الله تعالى يعطي من يحب، ويعاقب من يبغض، لكن قد يخرج هذا الأصل بالدليل، بقرائن أخرى، دلت على أن هذا الأصل خرج عن الدليل ـ قاعدته ـ.

مثلاً: **العاصي قد يمد الله له مداً**، وهذا كما أخبر النبي ﷺ أن هذا استدراج، فلا يغتر الإنسان، ويظن أن الله تعالى يحبه. وبعض الناس هكذا، حتى إننا نسمع ممن هو مقيم على الربا والمعاصي وهو يصلي، لكنه يظن حينما يزداد ماله أن هذه محبة من الله تعالى، فيغتر ويقيم ويُصر على الربا والمعاصي، ولذلك فسّر أهل العلم هذه الصورة أنها من صور المكر والكيد.

وإذا رأينا أن الله تعالى ابتلى مؤمناً، فإن هذا خرج عن الأصل بقرينة وهي: أن المؤمن مبتلى، والبلاء لرفعة الدرجات وتكفير السيئات، ولكن يبقى الشيء على أصله.

وقوله: **(كما قد ثبت بالشهادة والخبر: من اكرام أولياءه وعقاب أعدائه):**

بالشاهد: أنت تشاهد أنواع من إكرام الله تعالى لأوليائه، وعقاب أعدائه، فعندما يعاقب الله تعالى الفساق ببعض الأمراض، والزلازل، والأمطار التي هي رحمة، لكن تصبح سبباً للنكال، وهذه الأمراض التي انتشرت كالإيدز.. هذه كلها عقوبة إلهية، فهذا أنت تشاهده.

والخبر: ما جاءنا في القرآن الكريم مما فعل الله تعالى، بقارون وفرعون، وما فعله بقوم عاد ولوط.. كل ذلك دليل على أن الله تعالى يبغضهم، وما فعل الله تعالى بموسى وإبراهيم ومحمد ﷺ، دليل على محبة الله تعالى لهم.

وقوله: **(والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته ـ وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة):**

هنا الآن يريد الشيخ أن يثبت الدليل العقلي على الحكمة:

٣ ـ فما الدليل العقلي على إثبات صفة الحكمة لله؟

الغايات المحمودة في مفعولاته ـ أي: مخلوقاته ـ وفي مأموراته.

وما هي الغاية المحمودة؟ فسرها الشيخ وقال: **(وهي ما تنهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة)**:

مثال: أنت تنظر إلى أن الله تعالى خلق الشمس، وتعرف لِمَ خلق الشمس! وهي المعرفة السطحية أنها تنير لنا الكون..، لكن لما تتعمق في العلم، تجد أن لها حكماً أخرى غير التي تعرفها من خلق الشمس، وهكذا الماء والهواء.

ففي خلق الشمس حكمة، وفي خلق الهواء حكمة، وفي خلق الماء حكمة، ونحن نراها ولكن تظهر لنا حِكَم، وتختفي عنا حِكَم.

مثال آخر: لما تنظر في الجمل مثلاً: لِمَ الجمل سنامه مقوس؟ لما تتعمق في العلم، تجد أنهم قالوا: إن التقويس يجعل الجمل يستطيع التحمل أكثر. وظاهرة القِبَاب الآن في المساجد؛ لأجل ألا تكثر الأعمدة. إذن: لو جئت تتلمس في كل ما خلق الله تعالى من الحكم، لوجدت حكمة.

مثال ثالث: في الأذن رطوبة، وفي العين رطوبة، وفي الأنف رطوبة، وكل واحدة فيها منفعة، فرطوبة الأذن فيها مرارة، لماذا؟ قالوا: لحكمة؛ لأنه لو صارت حلوة لدخل إليها الذر، فما الذي يخرجها. إذن: فالله جعلها هكذا؛ لكي يحمي الإنسان من هذه الدواب، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ **[الذاريات: ٢١]**.

الخلاصة:

أن الله تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً، بل لحكمة يريدها، قد نعلم هذه الحكمة، وقد تخفى علينا، وهذا في ما تنتهي إليه إليه مفعولاته من العواقب الحميدة.

(وما تنتهي إليه مأموراته من العواقب الحميدة):

وهناك حِكم في مأموراته، فعندما أمرنا الله بالعبادة فهناك حكمة، وعندما نهانا عن شرب الخمر، فهناك حكمة، ولذلك غالباً ما يُنهي الله تعالى آياته ببعض الحِكم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ

﴿وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وفي الإعجاز العلمي، بَحَثَ بعض المختصين فيه، ما يتعلق بالصلاة، ومالها من الآثار النفسية والصحية والاجتماعية. إذن: فهذه غايات محمودة في مأموراته.

نقول: هذه الغايات الحميدة في المأمورات والمفعولات، وما انتهت إليه من العواقب الحميدة، دلت على حكمته البالغة سبحانه وتعالى.

فالغايات المحمودة فسرها بقوله: (وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة).

فلو قيل لك: ما الدليل على الحكمة؟ فقل: الغايات المحمودة، وهي التي ذُكر تفسيرها آنفاً، ولو قيل لك: في أي شيء هذه الغايات المحمودة؟ فقل: في مفعولاته ـ مخلوقاته ـ ومأموراته، أي: كل ما أمر الله تعالى به من عبادات.

وقوله: (تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى: لقوى العلة الغائية).

هنا يعقد مقارنة بين دلالة الغايات المحمودة على الحكمة، ودلالة التخصيص على المشيئة في أيهما أقوى دلالة؟

فدلالة الغايات الحميدة على الحكمة، أقوى من دلالة التخصيص على المشيئة.

عندنا دليل ومدلول:

١ ـ الدليل: التخصيص، والمدلول عليه: المشيئة.

٢ ـ الدليل: الغايات المحمودة، والمدلول عليه: الحكمة.

أيهما أقوى دلالة؟ الغايات المحمودة أقوى وأولى.

لـِمَ كانت دلالة الغايات الحميدة على الحكمة، أقوى من دلالة التخصيص على المشيئة؟

أجاب الشيخ وقال: «لقوة العلة الغائية..».

فائدة:

قال العلماء: لأجل أن تنتج شيئاً لابد من وجود أربع علل:

١ ـ العلة المادية. ٢ ـ العلة الفاعلة. ٣ ـ العلة الغائية. ٤ ـ العلة الصورية.

مثال: إذا أردت أن تصنع كرسياً، فلا بد لك أولاً من: علة فاعلة وهو ـ النجار ـ ، ثم لابد من وجود العلة المادية وهو ـ الخشب ـ ، ثم العلة الغائية، ماذا تريد من الخشب؟ قال: أريد كرسياً، أو سلماً، أو نافذة..، فهذه العلة الغائية تحدد العلة الصورية، وهي شكل المنتج. فشكل الكرسي، غير شكل الباب، وهكذا.

فما الذي يُحدد العلة الصورية؟ العلة الغائية.

وعليه فإن العلة الغائية قوية، وهي جزء من وجود الشيء.

وقوله: **(ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم، أعظم مما في القرآن من بيان ما فيهما من الدلالة على محض المشيئة)**:

تجد أن الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم، دائماً ما يذكر العلل. لِم خَلق الشمس؟ ولِم خَلق الأنعام؟ وهكذا.

وقليلاً ما نجد أنه يفعل ذلك لمحض المشيئة، ولكن للأسف: مع ما في القرآن من ذلك، ومع ما في مخلوقات الله تعالى من الحكم العظيمة الواضحة البينة، إلا أننا نجد الأشاعرة ينفون الحكمة والتعليل ويقولون: الله لا يفعل شيئاً لشيء، إنما يفعله محضاً للمشيئة، وكل شيء عندهم جائز، ولذلك لا يقولون بالوجوب الذي يقول به أهل السنة والجماعة، بأن هذا واجب أوجبه الله على نفسه المقدسة، وترتب على هذا كثير من الكلام الذي لا يدخل على عقل، وقد رد عليهم ابن القيم في كتابه: (شفاء العليل في الرد على نفاة الحكمة والتعليل).

المقصد: أن نتيجة كلامهم هذا، أنهم نظروا إلى إرادة الله تعالى، وأنه فعّال لما يريد، وأنه لا يفعل شيئاً لشيء، ولذلك جوزوا أن الله تعالى، يمكن

أن يترك العباد هملاً، فإذا سألتهم ما حكم بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام؟ قالوا: جائزة، فيجوز أن يرسل، ويجوز ألا يرسل؛ لأنه فعّال لما يريد.

وإذا قلت له: ما مصير الناس؟ قال: هو تعالى فعّال لما يريد، يمكن أن يضع الأولياء والصالحين والرسل في جهنم، ويضع الكفار في الجنة، وهذا هو نتيجة هذا المذهب. فهم نظروا إلى أن الله تعالى فعّال لما يريد، ولكنهم لم ينظروا إلى أنه حكيم، منزه عن العبث سبحانه وتعالى، ولا يمكن أن يُخلف الميعاد سبحانه وتعالى، لكن نتيجة أنهم نظروا: إلى أنه فعّال لما يريد، وعظموا هذا الجانب، ألغوا ونفوا الحكمة والتعليل؛ لأنهم ظنوا أن ذلك يلزم منه: أن الله سبحانه تعالى يكون ناقصاً، فيستكمل بالغاية أو الحكمة من ذلك.

والخلاصة نقول:

إن زعمكم أن تلك الصفات لا تثبت عقلاً خطأ، فقد بيّن الشيخ كيف تثبت عقلاً.

ملاحظة:

ليعلم أن بعض الصفات لا تثبت عقلاً، كالصفات الخبرية، مثل: اليد والاستواء والنزول والمجيء، وصفات الذات كالقدم...، فهذه نثبتها؛ لأن الشارع أثبتها، وأخبرنا الصادق المصدوق ﷺ، فلما أخبرنا الصادق المصدوق ﷺ أثبتناها[١].

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: أن إمام الحرمين اعتبر الآيات والأحاديث التي تتضمن إثبات الصفات الخبرية من قبيل الظواهر المؤولة فقال:
فالصفات الخبرية كالوجه واليدين والعين والقدم والساق والجنب والنزول والاستواء والمجيء والإتيان جميعها لم يثبتها إمام الحرمين لله تعالى، كما وردت بها الآيات والأحاديث الصحيحة، بل استضعف دلالة الآيات والأحاديث الصحيحة التي جاء فيها ذكر الصفات على معانيها الدالة عليها وذلك للأسباب التالية:
١ ـ أن هذه الصفات لا تثبت عنده عقلاً ومن ثم فظاهرها غير مؤيد بالدليل العقلي.
٢ ـ بعض هذه الصفات يناقض الدليل الدال على حدوث العالم، والدليل يجب طرده، وقد كرر هذا في عدة مواضع رافضاً إثبات صفة الاستواء والنزول والمجيء. =

وقوله: (وان كان المخاطب ممن ينكر الصفات، ويقر بالأسماء كالمعتزلي الذي يقول: انه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة):

الشيخ يريد الرد على المعتزلة الذين يقرون بالأسماء وينكرون الصفات فيقولون:

الله تعالى عالم، ولكن ليس له علم يقوم به، والله تعالى قادر، ولكن ليست له قدرة تقوم به، وهكذا. فهو عليم بذاته، قدير بذاته[١].

وقوله (قيل له: لا فرق بين أثبات الأسماء وإثبات الصفات):

يعني: فيما يلزم. أما في نفسها وذاتها، فهناك فرق بين الأسماء والصفات، لكن لا فرق فيما يلزم أو في النتيجة.

قوله: (فإنك إن قلت: إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضي تشبيها وتجسيما لأنا لا نجد في الشاهد متصفا بالصفات ألا ما هو جسم. قيل لك: ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد إلا لجسم فانف الأسماء، بل وكل شيء لأنك لا تجده في الشاهد إلا لجسم):

هنا الشيخ يرد على إحدى الشبه التي جعلت المعتزلة يرفضون إثبات الصفات.

وجه الشبهة والرد عليها:

نقول: أنت يا معتزلي تثبت أن الله حي عليم قدير.

= ٣ ـ أما البعض الآخر كالوجه واليدين، فهو يرى أنها لو أثبتت سمعاً كما فعل أئمة المذهب الأشعري للزم إثبات بقية الصفات، التي يرى في إثباتها لله تعالى إما وصفه تعالى بالحدوث، أو إبطال حدث العالم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٨٠]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: لا يمنع المعتزلة من كل الصفات، إنما يمنعون من الصفات الثبوتية، كالعلم والقدرة والإرادة، أما وصف الله بأنه الأول، أو وصفه بما يسميه المتكلمون بالصفات السلبية لا يمنعونها، كالبقاء والقدم ومخالفة الحوادث والوحدانية، وإنما يمنعون من الصفات الثبوتية التي تقوم بالذات.

قال: نعم.

قلنا: ولا تثبت له حياة وعلم وقدرة.

قال: نعم.

قلنا له: لماذا؟

قال: لأنني لا أجد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم، ـ والصفات لا تقوم إلا بالأجسام ـ ، فلا أجد في الشاهد متصفاً بصفة إلا محتاجاً إلى جسم، فلو أثبت أن لله تعالى علم وقدرة، للزمني أن الله تعالى جسم، والقاعدة: أن الأجسام متشابهة، فيلزم من ذلك التشبيه والتمثيل.

قلنا له: هل رأيت في الشاهد مسمى بحي عليم قدير ليس بجسم؟ لا تجد ذلك إلا بجسم، وأنت تثبت، فيلزمك أن تنفي الأسماء، ولكن نفي الأسماء في مذهبك باطل، فبطل ما أدى إليه.

قال: لا ، مع أنه لا يوجد في الشاهد مسمى حي عليم قدير إلا ما هو جسم، لكنني عندما أقول: إن الله حي عليم قدير لا يلزم أن الله تعالى جسم.

قلنا له: يا سبحان الله، لا يلزمك في الأسماء ويلزمنا في الصفات، هذا تحكم[1].

ومن باب الإلزام، أو من باب قياس المختلف فيه على المتفق عليه بجامع الإلغاء:

إذا زعمت أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه، فكذلك إثبات الأسماء يستلزم التشبيه.

وإذا كان إثبات الأسماء لا يستلزم التشبيه كما هو مذهبك (المعتزلي)، فكذلك إثبات الصفات لا تستلزم التشبيه، فلا نُسلم لك.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ عن إلزام شيخ الإسلام ابن تيمية للمعتزلة، بقياس المختلف فيه على المتفق عليه: كذلك استخدمه مع المعتزلة الذين يثبتون الأسماء ولا يثبتون الصفات. فالمتفق عليه: إثبات الأسماء فإثباتها لا يستلزم التشبيه والتجسيم، والمختلف فيه: إثبات الصفات. فيقيس المختلف فيه على المتفق عليه، إذ لا فرق فكما أن إثبات الأسماء لا يستلزم تشبيهاً، فكذلك إثبات الصفات لا يقتضي تشبيهاً.

[منهج إمام الحرمين ١٩٣]

إذن: إما أن يلزمك أن تهدم مذهبك ـ وهو إثبات الأسماء ـ فتنفيها؛ لأجل أن يطرد مذهبك، ولكن نفي الأسماء أنت تقر بأنه باطل، فيلزمك النفي لها.

فإذا زعمت أن إثبات الصفات تستلزم التجسيم، لزمك نفي الأسماء، ولكن نفي الأسماء باطل، إذن: تبطل دعواك من أن إثبات الصفات تستلزم التجسيم.

فأنت أمام أحد أمرين:

١ ـ إما أن يكون مذهبك باطلاً.

٢ ـ وإما أن يكون زعمك أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم باطل.

فأنت إن قلت: إن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم، لزمك نفي الأسماء، لكنك تقول: إن نفي الأسماء باطل، فبطل دعواك ما أدى إليه قولك: إن إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم.

قوله: (فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء الحسنى، فما كان جوابا لذلك، كان جوابا لمثبتي الصفات):

يعني: مَنْ خصمنا نحن والمعتزلة؟ الجهمي، ما هو مذهب الجهمي؟ نفي الأسماء.

فالجهمي، خصم لنا وللمعتزلة؛ لأن المعتزلة تثبت الأسماء، فيقول الشيخ: (**فكل ما يحتج به من نفى الصفات، يحتج به نافي الأسماء...**):

فنافي الأسماء وهو الجهمي، يحتج بنفس حججك، يا نافي الصفات، فالجهمي عندما ينفي الأسماء بأي حجة يحتج؟ يحتج بحجج المعتزلة، وأنت مذهبك إثبات الصفات.

وعندما يحاجك الجهمي في نفي الأسماء، أليس لك أيها المعتزلي جواباً عليه؟ قال: بلى أجيبه.

إذن: فجوابك ضده، نحن نستخدمه ضدك، فجوابك عليه هو نفس جوابنا عليك.

وقوله: (فما كان جوابا لذلك كان جوابا لمثبتي الصفات):

أي فجوابنا نحن والأشاعرة فيما يثبتون من الصفات عليك، هو جوابك فيما تجيب به على نافي الأسماء.

ملاحظة:

لا يُفهم من قول الشيخ: **(ولا تجد في الشاهد مسمى بأنه حي عليم قدير إلا ما هو جسم)**: بأن الله تعالى جسم. وأهل السنة لا يقولون: بأن الله تعالى جسم؛ لأن اللفظ لم يثبت. لكن الشيخ يريد أن يرد على المعتزلة في قولهم: إن إثبات الصفات يستلزم التجسيم؛ لأنه لا يوجد في الشاهد متصفاً بالصفات إلا ما هو جسم.

فالشيخ يرد عليهم: بأنكم تثبتون الأسماء وتقولون: بأن الله حي عليم قدير، ففي الشاهد لا تجد حي عليم قدير إلا جسم، فهل لزمك من ذلك أنك قست الغائب على الشاهد وقلت بأن الله تعالى جسم؟ يقول: لا.

إذن: لم يلزمك مع إثباتك أن الله تعالى حي عليم قدير، أن الله جسم؛ لأنك تقول: إن الله حي عليم قدير وليس بجسم، لكنك لا تجد في الشاهد حي عليم قدير إلا ما هو جسم، فإذا كان مع وجود ذلك في الشاهد ـ من أنه لا يوجد في الشاهد حي عليم قدير إلا ما هو جسم ـ لم يلزمك أن تقول: إن الله تعالى جسم.

إذن: لا يلزم من إثبات الصفات أن الله تعالى جسم، ويبطل دعواك في نفي الصفات، فليس معنى ذلك أن الشيخ يقول: إن الله جسم، لا، فليس مقصود الشيخ هذا، وإنما هو من باب الإلزامات للخصوم. فتلزم الخصم بما يؤدي إلى نقيض مذهبه، فإذا أدى إلى نقيض مذهبه ولكن مذهبه صحيح، فننظر ما الذي أدى إلى نقيض المذهب، فتكون هي المقدمة الباطلة.

مثلاً: إذا كانت النتيجة بيّنة البطلان عند المعتزلي وهي ـ أن الله تعالى جسم ـ ، فإن الذي أدى إليها هو طرد مذهبه وهو ـ قياس غائب على شاهد ـ وهو زعمه: أنه لا يوجد في الشاهد من له صفة إلا وهو جسم.

فطرداً لمذهبه قلنا أيضاً: لا يوجد في الشاهد من هو حي عليم قدير إلا ما هو جسم.

نتيجة هذا المذهب: نفي الأسماء، لكن نفي الأسماء باطل، فتبطل المقدمة التي أدى إليها. وهذا يسمونه قياس الخلف[1] أو الإلزامات. فهذا هو

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: أما قياس الخلف: فهو عند المناطقة مركب من مقدمتين، إحداهما كاذبة، فينتج نتيجة كاذبة. فإذا أردت أن تنقض مذهب الخصم، تأخذه وتجعله مقدمة في قياس، ثم تضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج نتيجة بينة الكذب، فيتبين أن ذلك بسبب المقدمة الكاذبة التي هي مذهب الخصم، وبالتالي يصح مذهب المستدل الذي هو نقيض مذهب الخصم. مثاله: أذا أردت أن تبطل مذهب من يقول: إن العالم أزلي، فتجعله مقدمة في قياس، فتقول: العالم أزلي، وكل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفا. النتيجة: العالم لا يكون مؤلفا. وهذه النتيجة بينة الكذب، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين كاذبة، ولكن القول أن كل ما هو أزلي لا يكون مؤلفا بين الصدق. فينحصر الكذب في القول: إن العالم أزلي، وهو مذهب الخصم، فيتضح مذهب المستدل وهو: أن العالم ليس بأزلي، وثبوت هذه النتيجة لم يكن عن طريق استدلال مستقيم، ولكن عن طريق إبطال مذهب الخصم، ولهذا سمي قياس خلف. ولقد ذكر الغزالي في معيار العلم: أن القياس الحملي إذا كانت مقدمتاه صادقتين، سمي قياسا مستقيما، (وإن كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوكا فيها وأنتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف).

وهناك رأيان في سبب تسمية هذا القياس الخلف:

فبعضهم يرى أن سبب ذلك: أن الخلف هو الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات مقدمة كاذبة فسمي كذلك. وبعضهم يرى أن سبب ذلك: أنك ترجع من النتيجة إلى الخلف، فلا تأتي الشيء من بابه ـ بل تأتيه من ورائه وخلفه عن طريق نقيضه ـ والغزالي يرى أن لا مشاحة في هذين الرأيين. أما ابن سينا فيرجح أنه إنما سمي بقياس الخلف؛ لأن الخلف هو المحال، فهذا القياس نتيجته محال...، هذا برهان الخلف وصورته عند المناطقة.

أما عند إمام الحرمين فيعرفه قائلا: (هو الذي لا يهجم بنفسه على تعيين المقصود، ولكن يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثم يقوم البرهان على استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم على استحالة الثبوت، فيحكم الناظر بالنفي). ثم ضرب مثالا توضيحيا: فمن أراد أن يعرف هل الباري في جهة أم يستحيل عليه ذلك...، فثبت عنده أن القديم يستحيل عليه أن يكون في جهة فيترتب عليه القضاء بثبوت موجود لا في جهة. يقول إمام الحرمين: (إن من اعتقد على الثقة صانعا، ثم ردد النظر بين كونه في جهة وبين=

قصد الشيخ، وهي بوجه آخر: إلزام المعتزلة بأن المقدمة التي توصلوا بها إلى القول بأن الله جسم، ليتوصلوا إلى إبطال إثبات الصفات، هي باطلة، ووجه بطلانها: أنه جعلها مقدمة من المقدمات التي تؤدي إلى إبطال مذهبهم.

زيادة توضيح:

لو كنت متيقنا من شيء، وترى أنه حق، وتقول في شيء آخر إنه باطل؛ لأنك استخدمت الدليل.

فأنت تأت بنفس الدليل، وتبيّن أنّا لو طردنا الدليل، لأدى إلى أن الحق الذي تعتقده حقاً، أنه باطل، ولكنك تعتقد أنه حق. فجاء البطلان من المقدمة. فهو بعد ذلك يتنبه إلى أن المقدمة التي استخدمها لنفي الصفات باطلة؛ لأن إثبات الأسماء عنده حق، وهذا الكلام تقوله لمثبت الأسماء، لا لمن ينفي الأسماء.

مثال: لو قال لك شخص: كل شراب حرام، ورأيته يشرب ماء، فقلت له: أنت تقول: كل شراب حرام، فكيف تشرب الماء؛ لأنه شراب، يقول لك: لا، الماء حلال، فقل له: إذن: لا تقل كل شراب حرام، بل قل:

= استحالة ذلك عليه، فلا يهجم النظر على موجود لا في جهة، ولكن يقوم البرهان القاطع على استحالة قديم في جهة، فيترتب عليه لزوم القضاء بموجود لا في جهة).

وهكذا يتضح لنا أن مفهوم هذا البرهان عند إمام الحرمين يفارق مفهومه عند المناطقة. فالقضية والنتيجة عند المناطقة معروفة سلفا، وإنما يراد إثباتها، وذلك ببيان كذب نقيضها. أما النتيجة أو المطلوب فغير معروف عند إمام الحرمين، وإنما يردد الناظر المقصود بين نفي وإثبات كما سبق بيانه، فإذا بطل أحد الأمرين ثبت صحة الآخر. والذي يظهر لي: أن بين برهان الخلف والسبر والتقسيم المنحصر عند إمام الحرمين عموما وخصوصا مطلقين. فإذا أردنا أن نعرف هل العالم قديم أو حادث...فنحصر المطلوب فنقول: العالم إما قديم أو حادث، ثم إذا قامت الدلالة على أنه ليس بقديم ثبت كونه حادثا، وإذا قامت الدلالة على كونه ليس بحادث ثبت كونه قديما. فهذا من قبيل السبر والتقسيم المنحصر، ومن قبيل برهان الخلف. أما إذا أثبتنا كونه حادثا مباشرة فلا يكون من قبيل برهان الخلف، بل هو من السبر والتقسيم المنحصر.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٢٢ ـ ٢٢٥ بتصرف]

بعض الشراب حرام، وهو لن يقول لك: نعم إن الماء حرام فلن أشربه، لا، إنما أنت نبهته إلى ما يؤدي إليه مذهبه من بطلان كل شراب. فأنت أبطلت كلامه بنقيض الحق الذي هو يعتقد.

مثل اليهود لما جاءوا إلى النبي ﷺ وقالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال لهم: (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) فبهتوا.

فهم يهود ويعتقدون أنهم يهود، فليس خطاب القرآن لهم (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) لأنهم لن يتركوا أو يتزعزعوا عن يهوديتهم، إنما هم أرادوا أن يبطلوا رسالة النبي ﷺ فعمموا وقالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) فأبطل القرآن الكريم عموم كلامهم بقوله: (قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى)، فهذا إبطال.

ملاحظة وتنبيه:

يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: سبق أن قررنا أن القضية التي يتنازع فيها المتكلمون هي مفهوم التشبيه، أما القول ببطلان التشبيه فأغلب الفرق على ذلك، سواء الجهمية، أو الغلاة، أو المعتزلة، أو الأشاعرة.

إذن: فالنزاع بينهم هو في تحرير مفهوم التشبيه، أما كون التشبيه باطل وممتنع في حقه سبحانه وتعالى، فهم يتفقون في ذلك.

وهنا أشير إلى تنبيه وهو:

أن بعض الإخوان سألني وقال: هل نستطيع نقض مذهب المعتزلة القائلين بأن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام، بقولنا: الليل طويل، والحر شديد، فوصف الليل بالطول، والحر بالشدة، مع أن الليل والحر أعراض لا أجسام؟

والجواب: أقول إن المعتزلة لا ينفون كل ما يقال له صفات.

فمثلاً: الصفات المعنوية عندهم لا ينفونها، والمعنوية هي صفات الكون، كونه عالماً، كونه سميعاً، كونه بصيراً...، وهي التي نسميها الأسماء، فهذه الصفات لا ينفونها.

وكذلك الصفات النفسية لا ينفونها، كالوجود، وإلا لو كانوا يقولون: إن الصفات مطلقاً لا تقوم إلا بجسم، لانتقض مذهبهم بصفة النفسية ـ الوجود ـ لأن الصفة النفسية (الوجود) توصف بها الأعراض، فتقول مثلاً: السواد موجود، وتقول: الكتاب موجود، فوصفت الكتاب بالوجود، والسواد بالوجود، فليست هذه الصفة مختصة بالأجسام كما قالوا.

وأيضاً الصفات السلبية هم يثبتونها لله تعالى، كالقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والكمال المطلق ويقولون: أخص أوصاف الإله القِدَم. فلا ينتقض مذهبهم لما تقول: وصفنا الليل بالطول، هذا على فَرَض أن الليل جسم.

إذن: هم يقصدون بالصفات عندما قالوا: هذه الصفات لا نراها في الشاهد تقوم إلا بجسم، يعنون صفات المعاني ـ الصفات الثبوتية ـ كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، هذه التي تحتاج إلى شيء تقوم به في الشاهد، لكن هل هي في الغائب تحتاج؟

هذا هو موضع النزاع، فهنا لا نطرد الدليل، ونقول: دليلكم فقط في الشاهد، وإلا لو كان يضطرد في الغائب، كما يضطرد في الشاهد لانتقض مذهبهم؛ لأننا لا نجد في الشاهد ما هو مسمى حي عليم قدير، ـ حتى متصف بالصفات المعنوية (كونه عالماً، قادراً) ـ إلا ما هو جسم، وبهذا نقضَ مذهبهم.

مذهب المعتزلة:

المعتزلة يرون أن الصفات التي يثبتها الأشاعرة، كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر والحياة، لا تقوم إلا بجسم، وبالتالي: يمنعون إثباتها لله تعالى؛ لأن ذلك يؤدي إلى التجسيم، والأجسام متماثلة.

توضيح: هم عندهم مقدمتين:

١ ـ الصفات لا تقوم إلا بالأجسام.

٢ ـ الأجسام متماثلة[١].

إذن: إثبات الصفات أدى إلى التماثل والتشبيه.

وعليه: فإما الصفاتية جميعاً أهل السنة والأشاعرة، أو فقط الأشاعرة، قد ينازعونهم في المقدمة الأولى أو الثانية، أو ينازعونهم في المقدمتين، أو يستفصلون، ماذا تريدون بالجسم؟ وسيأتي مزيد إيضاح في القواعد التي سيذكرها الشيخ.

قوله: (وإن كان المخاطب من الغلاة نفاة الأسماء والصفات، وقال: لا أقول هو موجود ولا حي ولا عليم ولا قدير، بل هذه الأسماء لمخلوقاته، إو هي مجاز؛ لأن إثبات ذلك يستلزم التشبيه بالموجود الحي العليم القدير):

---

(١) أشار الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ إلى أن الباقلاني استدل بالمتفق عليه على المختلف فيه في بيان عدم استلزام التجسيم من وصف المولى تعالى باليد والوجه فقال: واستخدمه الباقلاني في بيان أنه لا يلزم التجسيم من وصفه تعالى باليد والوجه، مع أننا لا نعقل يدا ووجها في الشاهد إلا جارحة، كما لم يلزم التجسيم من وصفه تعالى بكونه حيا عالما، مع أننا لا نعقل في الشاهد حيا عالما إلا جسما. فالمتفق عليه: أن الوصف بكونه حيا عالما لا يستلزم التجسيم، والمختلف فيه: أن وصفه تعالى بأن له يدا ووجها يستلزم التجسيم. فقاس الباقلاني المختلف فيه على المتفق عليه إذ لا فرق.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٨]

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في مبحث الاستدلال بقاعدة: ما لا دليل عليه يجب نفيه، مناقشة إمام الحرمين للكرامية لإبطال مذهبهم في الجسمية بالنسبة لله تعالى فقال: استعمل إمام الحرمين (ما لا دليل عليه يجب نفيه) في الإرشاد في مناقشة الكرامية لإبطال مذهبهم في الجسمية بالنسبة لله تعالى، حيث يلزمهم بأنهم إذا جمعوا بين إثبات الجسمية لله تعالى وكونه قديما، فإنه يلزمهم أن تأليف الجواهر وتحيزها وقبولها للمماسة ليس هو الدليل على حدوثها، وبالتالي فإنهم لو التزموا بذلك لم يتم لهم إثبات حدث الجواهر؛ لأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهذا ما يفهم من كلامه حيث يقول في مناقشة الكرامية: (إن سميتم الباري تعالى جسما، وأثبتم له حقائق الأجسام فقد تعرضتم لأمرين: إما نقض دلالة حدث الجواهر، فإن مبناها على قبولها للتأليف والمماسة والمباينة، وإما أن تطردوها وتقضوا بقيام دلالة الحدث في وجود الصانع وكلاهما خروج عن الدين، وانسلال عن ربقة المسلمين).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٩٧]

سبق وأن استعرضنا مذهب الغلاة، وهم يزعمون: أن مجرد إطلاق هذه الألفاظ على الله تعالى ـ كالوجود، والحي ـ يستلزم التشبيه.

قلنا لهم: إذا قلتم: لا موجود، لزمكم أن تقولوا: إنه معدوم، فأنتم فررتم من تشبيهه بالموجودات، فوقعتم في تشبيهه بالمعدومات.

فقالوا: نقول: ليس بمعدوم، أُلزموا بالممتنعات، وقلنا لهم: إن هذا من رفع النقيضين، ورفع النقيضين كجمع النقيضين ممتنع.

هل سلّموا بهذا الإلزام؟ لا، بل عندهم اعتراض وسيأتي.

ونحن أخذنا ثلاث مسائل:

١ ـ مذهبهم.

٢ ـ وشبهتهم.

٣ ـ والرد عليهم.

وبقي مسألتان:

٤ ـ اعتراضهم.

٥ ـ الرد عليه.

ومر معنا أنّا ألزمناهم بأن: رفع النقيضين ممتنع، فهم لا يسلمون به ويعترضون.

وهذا الاعتراض لا يستخدمه فقط الغلاة، بل حتى الأشاعرة والمعتزلة حينما نلزمهم بأقوالهم لا يسلمون، ويحتجون بهذا الاعتراض.

فمثلاً: لما يقول المعتزلي: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه قلنا: هذا يلزمك تشبيه بالممتنع. قال: لا أسلم. ويستخدم نفس الاعتراض. فنتيقظ لفهم اعتراضهم، حتى يُفهم الرد؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن تصورتم الاعتراض يسهل الرد بإذن الله تعالى.

الاعتراض:

قوله: (**فإن قلت: إنما يمتنع نفي النقيضين عما يكون قابلا لهما، وهذان يتقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، فإن الجدار لا يقال له: أعمى ولا بصير، ولا حي ولا ميت، إذا ليس بقابل لهما**):

نحن قلنا له: إن قلت إنه لا موجود ولا معدوم لزمك تشبيهه بالممتنع؛ لأن هذا رفع للنقيضين، ورفع النقيضين من قبيل الممتنعات.

قال: لا أُسلّم، لأن رفع النقيضين ينقسم إلى قسمين:

١ ـ تارة يمتنع.

٢ ـ وتارة لا يمتنع.

متى يمتنع، ومتى لا يمتنع على زعمك؟ قال:

أ ـ يمتنع رفع النقيضين، إذا كان التقابل تقابل سلب وإيجاب.

ب ـ ولا يمتنع رفعهما، إذا كان التقابل تقابل عدم وملكة.

توضيح:

يقولون: لابد في الذات التي ترفع عنها النقيضين، أن تكون قابلة للاتصاف بها، فإذا رفعت النقيضين عن ذات قابلة للاتصاف كان ذلك ممتنعاً.

أما إذا كانت ذاتاً لا تقبل الاتصاف بهما، فرفع النقيضين غير ممتنع.

مثاله: الجدار، هل يقبل الاتصاف بالبصر؟ يقول: لا، ليس قابلاً، فهو لا يقبل الاتصاف بالبصر، ولا بنقيضه العمى، فلو قلت في حق الجدار: ليس بأعمى ولا بصير صح، مع أنه رفع للنقيضين؛ لأن العمى والبصر عنده هو تقابل عدم وملكة، لا تقابل سلب وإيجاب في زعمه.

إذن: فهو يقول: أنا لا أسلّم أن رفع النقيضين مطلقاً ممتنع، ولكن تارة يمتنع، وتارة لا يمتنع.

فإذا كانت الذات التي رفع عنها النقيضين غير قابلة للاتصاف بهما ـ أي النقيضان ـ فهذا غير ممتنع، ويكون التقابل هنا ـ تقابل عدم وملكة ـ فإذا رفعت النقيضين عنها صح في مذهبه، فيجوز أن تقول في حق الجدار: ليس بأعمى ولا بصير.

ولا يجوز في حق زيد أو الحيوان أن تقول: ليس بأعمى ولا بصير.

لِمَ امتنع هنا، لم يمتنع هناك؟

قال: لأن هذه الذات قابلة، وتلك ليست بقابلة.

الخلاصة:

مقصوده من هذا الكلام: هو يقول إن الذات نوعين:

١ ـ ذات تقبل الاتصاف بهما (النقيضان).

٢ ـ وذات لا تقبل الاتصاف بهما.

ومالا يقبل الاتصاف بهما، يصح رفع النقيضين عنها، فَجَعَلَ الذات الإلهية، من هذا القبيل والنوع الذي لا يقبل الاتصاف.

فحينما قلنا له: إن قلت إنه لا موجود ولا معدوم لزمك تشبيهه بالممتنع؛ لأنه رفع للنقيضين، ورفع النقيضين من قبيل الممتنعات.

قال: نعم، هذا فيما يقبل الاتصاف، أما مالا يقبل الاتصاف بهما، فيجوز رفع النقيضين عنه، وألحق بها الذات الإلهية، فكأنه يقول: الله تعالى غير قابل لهذه الصفات ولا لأضدادها، فذات الله تعالى غير قابلة، فرفع النقيضين عنه ليس من قبيل الممتنع، وهذا ما يريد أن يصل إليه.

الرد على الاعتراض:

قوله: (**قيل لك: أولا: هذا لا يصح في الوجود والعدم، فانهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب، باتفاق العقلاء فليزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر**):

١ ـ التقابل بين الوجود والعدم باتفاق العقلاء، تقابل سلب وإيجاب، فلا يمكن تصور ذات لا تقبل الوجود والعدم.

ولو سلمنا أنه فيما يتعلق بالعلم والحياة والعمى والبصر، ولو سلمنا وتصورنا أن ثم ذوات تقبل، وذوات لا تقبل، فإنه لا يمكن ذلك في الوجود، فلا يمكن تصور ذات تقول فيها: غير قابلة للوجود والعدم، فهي إما موجودة، وإما معدومة باتفاق العقلاء.

فأي ذات سواء كانت حية أم لا، عرضا أم جسماً، لابد أن تقول: موجودة أو معدومة، لكن خرج هؤلاء من زمرة العقلاء.

فهم زعموا أن الذات الإلهية لا تقبل الوجود ولا العدم، وهذا باطل

باتفاق العقلاء، فتقابل الوجود والعدم، هو تقابل سلب وإيجاب، إما موجود أو معدوم. هذا فيما يتعلق بصفة الوجود والعدم. فإذا رفعتهما وقعت في الممتنعات.

وقوله: (**أما ما ذكرته من الحياة والموت، والعلم والجهل، فهذا اصطلاح اصطلحت عليه المتفلسفة المشاءون والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية...**):

لما نأتي إلى الحياة والموت، والعلم والجهل نقول:

هل تقسيمكم إلى شيء يقبل، وشيء لا يقبل، مقبول أم هو اصطلاح اصطلحتم عليه؟

هو اصطلاح اصطلحوا عليه، والذين اصطلحوا عليه هم ـ الفلاسفة المشاءون.

من هم الفلاسفة المشاءون؟

هناك فلاسفة مشاءون، وفلاسفة رواقيون:

١ ـ فالفلاسفة الرواقيون: كانوا يجلسون تحت الرواق، فسموا بالفلاسفة الرواقيون.

٢ ـ وأما الفلاسفة المشاءون: فهم أتباع أرسطوا، وسموا بالمشاءين؛ لأن شيخهم كان يدرسهم وهم يمشون، فكان شيخهم يحب المشي والحركة فنسبت إليهم.

قوله: (**والاصطلاحات اللفظية ليست دليلا على نفي الحقائق العقلية وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ فيسمى الجماد ميتا وهذا مشهور في لغة العرب وغيرهم**):

يعني: أنت حينما تصطلح على شيء، فليس له أثر في نفي الحقيقة.

مثال: الربا حرام، سواء سميته ربا أو فوائد.

والخمر حرام، سواء سميته شراب روحي، أو غيره. لكن المعنى: يسكر أو لا يسكر؟ إذا قال لك: لا يسكر بل يُطرب، قلنا: نعني بالسكر: ذهاب العقل وزواله، فيزول أو لا يزول؟ قال: يزول، فيثبت التحريم.

إذن: تغير الاصطلاحات ليس لها أثر في الحقائق.

يعني: السكر يظل سكراً، والملح يظل ملحاً، حتى ولو كتبت على السكر ملحاً، فلا تتغير الحقيقة.

فبطلان مذهبكم:

١ ـ أن الله سبحانه وتعالى وصف الجمادات بأنها غير أحياء، وعلى مذهبكم لا يصح.

فعلى مذهبكم، يصح أن تصف الجدار بأنه: ليس بحي ولا ميت، وهنا يقول الله جل وعلا: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾. الشاهد هنا هو: أن الله وصف جمادات بأنها أموات، فزعمكم أن هذا لا يصح أن تقول عنه أنه ميت، ويصح أن تقول: ليس بميت كلام باطل، فهذا اصطلاح أنتم اصطلحتم عليه، أنت تقول: ممكن أن أقول في الجدار ليس بميت، لكن عندنا في مذهبنا يقال عنه: إنه ميت، وهو قابل لهذا الوصف، ويقال عنه أعمى وأصم، فاصطلاحكم الذي اصطلحتم عليه لا يؤثر على الحقيقة شيئا.

٢ ـ الرد الثاني على الاعتراض:

قوله: (وقيل لك ثانياً: فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات انقص مما يقبل ذلك، فالأعمى الذي يقبل الاتصاف بالبصر أكمل من الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما. فأنت فررت من تشبيهه بالحيوانات القابلة لصفات الكمال، ووصفته بصفات الجمادات التي لا تقبل ذلك):

هنا قضية أخرى، نقول: إن تقسيمكم الأشياء إلى أن بعضها يقبل، وبعضها لا يقبل، هذا على حسب مذهبكم، أما على مذهبنا ـ مذهب أهل السنة والجماعة ـ فجميع الأشياء قابلة للاتصاف بجميع هذه الصفات.

والأدلة على ذلك:

١ ـ أن الله تعالى أمر موسى أن يلقي عصاه، والعصا جماد، وعلى

حسب مذهبهم أنها لا تقبل الاتصاف لا بالحياة ولا بالموت، ولا بالعمى ولا بالبصر، فهم على مذهبهم يقولون: ثمة أشياء تقبل، وأشياء لا تقبل.

لكن الله تعالى جعل العصاة حية تسعى وفيها جميع الصفات.

٢ ـ أن الله تعالى أخرج الناقة من صخرة، وحسب تقسيمكم لا يمكن، لكن الله تعالى لا يعجزه شيء.

٣ ـ النبي ﷺ سبح الحصى في يده.

٤ ـ في زعمكم أن الحيوانات لا تتكلم، فقد تكلم الذئب في زمن النبي ﷺ.

٥ ـ الجذع الذي ترك النبي ﷺ الخطبة عليه، حَنّ ولم يسكن إلا بعد أن ضمه عليه الصلاة والسلام.

فهذه شواهد تنقض مذهبكم القائل: بتقسيم الأشياء إلى ماله قابلية، وما لا قابلية له. فهذه الشواهد نقضت هذا المذهب، لأن الله تعالى قادر على أن يجعل القابلية في كل شيء، ولهذا يجعل الله تعالى:

الجلود تنطق، والأيدي تنطق، والأرض تنطق، وتحدث على الحقيقة.

إذن: تقسيمكم الأشياء إلى أنها تقبل ولا تقبل، هذا تقسيم باطل ليس بصحيح.

نقول: هذا لا يسمع فهو أصم، وهذا لا يبصر فهو أعمى، هذا ليس فيه حياة فهو ميت، والله تعالى وصف الأصنام التي يعبدون بأنها ـ أموات غير أحياء ـ فبطل بهذا مذهبهم.

توضيح الرد الثاني على اعتراضهم:

١ ـ لو أردنا عقد مقارنة حسب مذهبكم من باب التنزل بين من يقبل ومن لا يقبل:

أولاً: أنتم أردتم التخلص مما أُلزمتم به وهو:

أن ذلك يلزم منه رفع النقيضين؛ لأجل أن تفروا من هذا الإلزام قلتم: إن الله تعالى ليس عنده القابلية للاتصاف.

يعني: حتى لا يلزمهم إذا قالوا: إن الله تعالى لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، وصفه بالنقيضين، فقالوا: إن الله تعالى ليس عنده القابلية، للاتصاف بهذه الأشياء.

إذن: لو أردنا عقد مقارنة بين من يقبل الاتصاف، ومن لا يقبل الاتصاف، فأيهما أكمل؟

أن من عنده القابلية أكمل ممن ليس عنده قابلية.

مثلاً:

عندك زيد أعمى، وهذا الجدار لا يبصر، كلاهما لا يُبصر، فأيهما أكمل على حسب المذهب؟

زيد، لِمَ كان أكمل؟ لأنه عنده القابلية للاتصاف به، ولِمَ كان الجدار ناقصاً؟ لأنه ليس عنده القابلية للاتصاف.

فأنتم فررتم من الوقوع في الإلزام ووصفه بالممتنعات فجعلتم الله تعالى غير قابل، والذي لا يقبل أقل قدراً من الذي يقبل، وعليه يُفهم قول الشيخ: (فما لا يقبل الاتصاف بالحياة والموت، والعمى والبصر، ونحو ذلك من المتقابلات أنقص مما يقبل ذلك..).

إذن: فهو فرّ من شيء، فوقع في شر منه.

وقوله: **(وأيضاً فما لا يقبل الوجود والعدم، أعظم امتناعا من القابل للوجود والعدم، بل ومن اجتماع الوجود والعدم، ونفيهما جميعاً، فما نفيت عنه قبول الوجود والعدم، كان أعظم امتناعا مما نفيت عنه الوجود والعدم)**:

الآن يعقد مقارنة في الممتنعات، وعندنا ثلاث صور:

١ ـ لا يقبل الوجود والعدم.

٢ ـ يقبل الوجود والعدم مع اجتماعهما.

٣ ـ يقبل الوجود والعدم مع ارتفاعهما.

كل هذه الصور من الممتنع، لكن أيهم أعظم امتناعاً؟

الصورة الأولى؛ لأنه لا يمكن تصوره أبداً.

فهذه كلها ممتنعات؛ والممتنع هو: المستحيل الذي لا يمكن أن يقع. لكن سلمنا وأردنا أن نعرض على الذهن والعقل هذه الممتنعات:

أ/ لا يقبل الوجود والعدم.

ب/ يقبل الوجود والعدم مع الاجتماع، كأن تقول: هذا موجود معدوم.

ج/ يقبل الوجود والعدم مع الارتفاع، كأن تقول: هذا لا موجود ولا معدوم.

أي هذه الصورة أعظم امتناعاً؟ الصورة الأولى.

فأنتم عندما قلتم عن الذات الإلهية، لا تقبل الوجود والعدم، كان هذا أعظم امتناعاً من قولكم: لا موجود ولا معدوم.

وهم حينما قالوا: لا يقبل الوجود والعدم، أرادوا أن يفروا من إلزامنا لهم؛ لأن قولكم: لا موجود ولا معدوم، يستلزم رفع النقيضين الذي هو من الممتنعات، فأرادوا أن يفروا من هذا الإلزام، فجعلوه أعظم امتناعاً مما وقعوا فيه.

فهم فروا من تشبيهه بالموجودات، فشبهوه بالمعدومات، وفروا من تشبيهه بالمعدومات، فشبهوه بالممتنعات، وفروا من الممتنعات فوقعوا فيما هو أعظم منه.

قوله: (**وإذا كان هذا ممتنعا في صرائح العقول فذاك أعظم امتناعا، فجعلت الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو أعظم الممتنعات. وهذا غاية التناقض والفساد**):

العقل يثبت أن الله تعالى واجب الوجود، ومعنى كونه واجب الوجود أي: أنه لم يسبق بعدم، ولا يلحقه عدم، فوجوده من ذاته سبحانه وتعالى.

وكل ممكن للوجود، فهو محتاج في وجوده إلى آخر؛ لكي يترجح الوجود على العدم.

فالممكن بحاجة إلى شيء يرجح وجوده على عدمه، فتتسلسل المسألة حتى نصل إلى واجب الوجود، الذي لا يحتاج إلى شيء، وهذه حسب الدلالة العقلية.

فإذا كان الدليل العقلي، والبرهان الساطع، أثبت أن الله تعالى واجب الوجود، فإن مذهبكم يؤدي إلى أن الله تعالى ممتنع الوجود، وهذا غاية التناقض والفساد. فأنتم لم تثبتوا أنه موجود، أو جائز الوجود، بل جعلتموه ممتنعاً، بل غاية في الممتنعات، وهذا يناقض ما دل عليه العقل غاية التناقض.

الخلاصة:

إن مذهبكم أدى إلى أن الله سبحانه وتعالى ممتنع، مع أن العقل يفرض أنه واجب، وأنتم جعلتموه الغاية القصوى من الممتنعات.

وتتضح الغاية القصوى من الممتنعات فيما يلي عندنا:

١ ـ واجب. ٢ ـ وموجود ممكن. ٣ ـ ومعدوم ممكن.

٤ ـ ومعدوم ممتنع، وفيه صور:

أ) ما يقبل الوجود والعدم مع الاجتماع.

ب) ما يقبل الوجود والعدم مع الارتفاع.

ج) ما لا يقبل الوجود والعدم، وهذا النوع الأخير هو الذي وصفوا الله تعالى به، وهو غاية في الممتنعات.

وقوله: (**وهؤلاء الباطنية منهم من يصرح برفع النقيضين: الوجود والعدم. ورفعهما كجمعهما. ومنهم من يقول: لا أثبت واحداً منهما، وامتناعه عن إثبات أحدهما في نفس الأمر، لا يمنع تحقق واحد منهما في نفس الأمر، وإنما هو كجهل الجاهل، وسكوت الساكت، الذي لا يعبر عن الحقائق**):

الباطنية: غلاة الشيعة، نشأووا من السبئية ـ عبد الله بن سبأ اليهودي ـ ومنهم:

النصيرية ـ والاسماعيلية ـ والفاطمية.

١ ـ من هؤلاء الباطنية من يصرح بهذا المذهب، وهو رفع النقيضين.

٢ ـ ومنهم من يقول: لا أثبت واحداً منهما، فيسكت فلا يقول: موجود ولا معدوم، ولا أثر لامتناعه لإثبات أحدهما في الحقيقة، وإنما هو كجهل الجاهل.

فلو أن إنساناً جهل وجود شيء، فهل جهله يؤثر في وجود هذا الشيء؟ لا يؤثر.

ولا سكوته يؤثر:

فلو قال أحد: أنا لا أقول أنهم صعدوا القمر، أو قال: هم يكذبون ما صعدوا، فجهله أو سكوته لا يؤثر، فإن كانوا صعدوا فقد صعدوا، جهل أو سكت.

ولو قال أحد: أنا لا أعلم أن محمداً رسول الله ﷺ، فعدم علمك أو سكوتك لا يؤثر، فالرسول ﷺ رسول، سواء علمت أو جهلت، سواء تكلمت أو سكت.

فجهل الجاهل، وسكوت الساكت، ليس له أثر في الواقع، وفي نفس الأمر.

فالواقع، ونفس الأمر متحقق، سواء علمت أم جهلت، سكت أم تكلمت، فالحقيقة هي هي.

وقوله: **(وإذا كان ما لا يقبل الوجود ولا العدم، أعظم امتناعا مما يقدر قبوله لهما مع نفيهما عنه)**:

هنا يزيد المسألة إيضاحاً.

ونحن ذكرنا صور للممتنع، وقلنا: الذي لا يقبل أعظم امتناعاً، والذي يقبل مع اجتماعهما أقرب إلى ذلك من الذي لا يقبل.

وقوله: **(فما يقدر لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، ولا القدرة ولا العجز، ولا الكلام ولا الخرس، ولا العمى ولا البصر، ولا السمع ولا الصمم، أقرب إلى المعدوم الممتنع مما يقدر قابلاً لهما مع نفيهما عنه)**:

فالذي لا يقبل الحياة ولا الموت، ولا العلم ولا الجهل، هذا أقرب إلى الممتنع والمعدوم مما يقدر قابلاً لهما.

وقوله: **(وحينئذ فنفيهما مع كونه قابلاً لهما أقرب إلى الوجود والممكن)**.

هو نفس الكلام الذي أخذناه، وهو يكرره بصورة أخرى.

وقوله: **(وما جاز لواجب الوجود قابلاً، وجب له، لعدم توقف صفاته على غيره، فإذا جاز القبول وجب، وإذا جاز وجود المقبول وجب)**:

عندما نقول: زيد جائز في حقه الحياة والموت، فأنت من قبيل الممكن، لكن رب العزة والجلال عندما يأتي في ذهنك أن اتصافه بهذا الوصف يؤدي أو يستلزم باطلا، وجب نفيه عنه. فإذا توصلت إلى أن هذا الوصف جائز لا يستلزم باطلاً، فمن حيث قدرت أنه يجوز اتصافه وجب اتصافه؛ لأن اتصافك به متوقف على سبب آخر، أما الله جل وعلا فاتصافه غير متوقف على شيء؛ لأن اتصافه من ذاته.

زيادة إيضاح: أول مرتبة أنت تبحث:

هل هذا الوصف في حقه سبحانه وتعالى مما يجوز أو مما لا يجوز؟

مثلاً: الحياة، هي صفة كمال أو نقص؟ صفة كمال، ليس فيها نقص بأي وجه من الوجوه.

ومثلاً: وصفه بالأكل، لا يجوز اتصافه بها؛ لأنها وإن كانت كمالاً في المخلوق، فإن فيها احتياجاً، والله جل وعلا منزه عن ذلك؛ لأن له الكمال المطلق.

ومثلاً: القدرة، صفة كمال.

فمن حيث قلت: إنها جائزة ليست ممتنعة، وجب اتصافه بها؛ لأن اتصافك أنت بالقدرة جائزة؛ لأنها ليست من ذاتك، بل لابد من سبب آخر، هو الله سبحانه تعالى.

أما هو ـ الله جل جلاله ـ فاتصافه واجب الوجود من ذاته.

فمن حيث قدرت أنه يجوز اتصافه، وجب اتصافه سبحانه وتعالى، هذا وجود القبول، كالقبول للحياة ونحوها.

وإذا جاز وجود المقبول ـ فقط قبوله للحياة ـ فيكون اتصاف المقبول بالحياة واجبة[١].

وقوله: (**وقيل له أيضاً: اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل، الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات**):

هل اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية؟ لا. ومن هذه الجملة نعرف أن التشبيه والتمثيل، باطل عقلا وسمعا. فاتفاق المسميين كما تقول: هذا موجود، والله تعالى موجود، ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية.

وقوله: (**وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق، مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى**):

الله جل وعلا له صفات: جائزة، وواجبة، وممتنعة:

فالعدم: ممتنع في حق الله تعالى، لكن في حق المعدوم ليس بممتنع.

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ توضيحا لمعنى قول المصنف: (وما جاز لواجب الوجود قابلا وجب له): أول درجة لإثبات صفة لله تعالى تقول: هل يترتب على إثبات صفة استحالة، أو محذور، أو تشبيه؟ إن قلت: لا، فهي جائزة غير ممتنعة في حق الله تعالى. فمثلاً: الأكل، هل يجوز وصف الله تعالى به؟ هذا ممتنع في حقه تعالى، فهو غير جائز. وهل يجوز في حقه أن يشرب؟ لا، فهو ممتنع في حقه تعالى؛ لأن الله تعالى له الغنى المطلق، فليس بحاجة إلى شيء. هل يجوز العلم لله تعالى؟ نعم؛ لأنه صفة كمال من حيث هو. إذن: اتصافه تعالى بالعلم واجب، فهو غير ممتنع في حقه تعالى. لما يأتي الفلاسفة ويقولون: إذا قلتم عالم، استلزم التركيب، أو التغيير، أو الحدوث. فأنت تبحث وتقول: اتصاف الله تعالى بالعلم صفة كمال، لا تستلزم تركيبا، ولا حدوثا، ولا تشبيها. إذن: يجوز في حقه تعالى أن يكون عالما، فهو واجب في حقه أن يكون عالما؛ لأن اتصافه بالصفة لم يتوقف على شيء (فما جاز لواجب الوجود وجب). أنت الآن اتصافك بصفة معينة متوقفة على إرادة الله تعالى، فمثلا: أنت تكون أو لا تكون، من الذي يجعلك كذلك، إرادتك أم إرادة الله تعالى؟ أنت تحيا أو تموت، من الذي يجعلك كذلك؟ هي إرادة الله تعالى. فأنت اتصافك بهذا جائز ليس بواجب، فالصفة في حقك جائزة، وتبقى جائزة. أما في حق الله تعالى، فإذا قال العقل: إن هذا غير ممتنع في حق الله تعالى، فهو جائز، فاتصافه به واجب؛ لأن اتصافه تعالى ليس متوقف على شيء آخر.

والوجوب: جميع الصفات واجبة في حقه تعالى، لكن في حق المخلوق لا. فكونه رب العالمين، وكونه على كل شيء قدير...، هذه الخصائص التي يختص بها الرب ولا يشاركه فيها أحد.

قوله: (وأما ما نفيته فهو ثابت بالشرع والعقل، وتسميتك ذلك تشبيها وتجسيما تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مُسَمٍ بهذا الاسم يجب نفيه. ولو ساغ هذا لكان لكل مبطل يسمى الحق بأسماء ينفرُ عنها بعض الناس، ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل):

يعني: أن العبرة بالحقائق، لا بالتلقيبات والأسماء.

فتارة قد يُنفّر الإنسان عن اتباع الحق بتسمية الحق بأسماء منفرة.

مثلاً: أهل السنة والجماعة تسميهم المعتزلة:

(حشوية ـ مشبهة ـ مجسمة) فيسمونهم بهذه الأسماء؛ لأجل تنفيرهم من الحق.

إذن العبرة: ما هو الشيء الذي تسير عليه، هل عليه دليل أم لا؟ أما تسمية الآخرين بألقاب وأسماء فلا أثر له.

وتارة يستخدم هذا كسلاح ذي حدين:

فيستخدمونه في تلطيف الأمور المحرمة، فمثلاً: الأسماء المنفّرة التي جاءت في الشرع،

مثل: الزنا، والفحشاء...، لا يسمونها بأسمائها، فتجدهم يلطفونها فيسمونها ـ فن ـ لأجل أن يرغب فيه.

ويُلقب أتباع الحق بألقاب لأجل التنفير عنهم: فيلقبون بالمتطرفين، والغلاة...

ونحن يجب أن نستخدم التسميات الشرعية: فالمنافق نسميه منافقا، والكافر نسميه كافرا.

وعليه: فيجب أن تستخدم هذه الألفاظ لتنفير الناس عن الباطل، ولكن للأسف: فإن أهل الباطل هم الذين يستخدمون الأسماء أسلحة؛ لتنفير الناس عن الحق، أو تحبيبهم في الباطل.

فمن باب الترغيب يسمون الربا فائدة أو مضاربة، وهذه التسمية في الحقيقة لا تغير شيئاً في الحكم، فهو حرام، ولو تغيرت أسمائه.

فهذا هو سلاح أهل الباطل، وهو سلاح التلقيبات والتشنيعات، فإذا رأوا أحداً من أهل السنة قالوا: حشوي: ويقصدون ـ أهل الحديث ـ أي: أنهم يحشون الحديث حشواً، فليس عندهم عقل، وهذا من تشنيع المعتزلة على أهل الحديث.

أو يأتي المعتزلي ويقول: أنتم كفرتم النصارى، وهم عبدوا ثلاثة أقانيم، وأنتم كم أقنوم قلتم؟: أحد عشر أقنوما، بمعنى: أحد عشر صفة قديمة، فأصبحتم تعبدون أحد عشر إلها، وهذا من التنفير.

وانظروا مثلاً للمعتزلة: ينفون الصفات، ويسمون نفي الصفات توحيداً، ويسمون إثبات الصفات شركا.

وعندهم من أصولهم ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وهو حمل الناس على التوحيد الذي يعتقدونه. وسموا أنفسهم بأهل العدل؛ لنفيهم القضاء والقدر.

فإذن: يجب أن نتيقظ إلى أساليب أهل الباطل في الترويج لباطلهم، والتنفير من الحق الذي عليه أهل السنة.

تلخيص ما تقدم:

أراد شيخ الإسلام أن يبين مفهوم التشبيه، وأن التشبيه في حقه تعالى لا يصح ولا يجوز.

وفي الوقت نفسه، لا يصح لنا أن نرفض ما ثبت بالكتاب والسنة، بدعوى أنه من التشبيه والتجسيم.

توضح الأدلة السمعية من مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ توضح وتبيّن بطلان التشبيه والتمثيل.

وكذلك قامت الدلالة العقلية على أن الله تعالى لا يشبهه شيء، ولا

يمكن لشيء أن يشابهه؛ لأننا لو قلنا: إنه يشبهه شيء، أو هو يشبه شيئاً لحصل التناقض؛ لأن جميع الأشياء حادثة مخلوقة، والله تعالى قديم واجب الوجود، فلو شابهه شيئ لكان حادثاً قديماً، وهذا تناقض، فهو سبحانه وتعالى منزه عن التشابه، بالأدلة العقلية والسمعية.

وهناك من اشتط في مفهوم التشبيه، فأصبح ينفي كثيراً من الصفات، بدعوى أن ذلك من التشبيه، أو يلزم التشبيه أو التمثيل.

لا نزاع بين الفرق جميعاً في امتناع التشبيه في حقه تعالى، لكن أين النزاع؟!

يقع النزاع بينهم في مفهوم التشبيه، فهم بين إفراط وتفريط.

والشيخ أراد أن يوضح المسألة بأصلين ومثلين مضروبين.

فبدء بمناقشة الأشاعرة وحاورهم بناءً على الأصل الأول وهو: (القول في بعض الصفات كالقول في بعض).

ومنهج الأشاعرة في الأسماء والصفات:

١ ـ يثبتون سبعاً من الصفات دل عليها العقل.

٢ ـ وهذه الصفات السبع هي: (الحياة ـ والكلام ـ والبصر ـ والسمع ـ والإرادة ـ والعلم ـ والقدرة).

٣ ـ وموقفهم من باقي الصفات على منهجين:

أ) بين التأويل.

ب) وبين التفويض، فعندهم: (كل ما أوهم التشبيه أوله... أو فوّضْ ورم تنزيهاً).

فأنت بين موقفين:

إما أن تقول: لا نعلم المراد بالغضب، نعم، الله تعالى يغضب، لكن لا نعرف ما معنى الغضب، فهؤلاء يفوضون في المعنى لا في الكيفية.

ومثلاً: صفة اليد، يقول: له سبحانه وتعالى يد، ولكن لا ندري ما معنى اليد.

وبعضهم يتجرأ ويقول: معنى اليد: القدرة، فأولها يعني: صَرَفَهَا عن الحقيقة إلى المجاز.

٤ ـ وزعموا أن مذهب السلف هو التفويض، وأن السلف لا يعلمون، وهذا كلام باطل غير صحيح؛ لأنه ما من آية إلا والسلف يعلمون تأويلها، كما ذكر ذلك ابن عباس. وسيأتي إن شاء الله تعالى، مناقشة المفوضة.

وقوله: (**وإن قال نفاة الصفات: إثبات العلم والقدرة والإرادة يستلزم تعدد الصفات، وهذا تركيب ممتنع. قيل: وإذا قلتم: هو موجود واجب، وعقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ ولذة، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا؟ فهذه معان متعددة متغايرة في العقل، وهذا تركيب عندكم، وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدا**):

هنا عَرَضَ الشيخ لشبهة أخرى من شبه الفلاسفة التي تدعوهم إلى نفي الصفات.

موقف الفلاسفة من القرآن الكريم:

يقولون: إن القرآن الكريم مليء بالإثبات، ويصور أن الإله موجود، وأنه فوق العرش، وأن له وجه ويد وغيرها من الصفات، لكن هذا الإثبات لمصلحة الجماهير. وهذا صرح به ابن رشد في ـ الكشف عن مناهج الأدلة ـ، وصرح به ابن سينا أيضاً، وفي زعمهم أن الحقيقة لا يعلمها إلا العلماء وهي: أن الله تعالى مجرد عن الصفات.

ما سبب قولهم هذا؟

هو أنهم يزعمون ويقولون: إننا لو أثبتنا الصفات من علم وقدرة..، للزم التركيب، وعندهم: أن الذات الإلهية واحدة وحدة مطلقة، ليس فيها تركيب.

وهم عندما يصورون الذات الإلهية يقولون: هو عقل، ومعنى العقل عندهم: أنه مجرد عن المادة. وهم عندهم شيء مادي، وشيء لا مادي الذي يسمونه العقل.

قالوا: وهو يعقل ذاته، فإذن: هو عاقل، فذاته معقولة له. فهو عقل؛ لأنه مجرد عن المادة، وعاقل؛ لأنه يتعقل ذاته، مدرك لها.

فهو معقول لذاته، عاقل معقول في الوقت نفسه.

ويقولون: هو عاشق ومعشوق.

لما ننظر إلى نظرية الفيض وغيرها من النظريات التي تبحث في انفتاق الكون عندهم، يأتون بنظرية، أنه عاشق ومعشوق، يعني: أن الكواكب والأشياء القديمة، يكون معشوقاً لها؛ لأنها تكون متشبهة به.

والمقصد: أنهم أطلقوا أوصافاً على الله: موجود ـ واجب: يعني قديم وجوده من ذاته ـ عاقل عقل معقول ـ عاشق معشوق. وفي الوقت نفسه يقولون: إنه واحد، فأنتم عندما تقولون: إن الله تعالى واحد وحدة مطلقة، لم يمنعكم ذلك من إطلاق هذه الألفاظ، ولم تجعلوا إطلاق هذه الألفاظ تركيبا، تمنعكم من إطلاقها على الله تعالى وإثباتها له.

فلماذا ترفضون الأوصاف التي وصف الله تعالى بها نفسه، وتزعمون أنها تركيب. فأنا أفهم من عقل، غير ما أفهم من عاقل، غير ما أفهم من عشق. وأتعقل من موجود، غير ما أتعقل من واجب.

فهذا المفهوم غير هذا المفهوم، ومع ذلك، فأنت لم يمنعك ذلك من إثبات هذه الأوصاف له تعالى، مع كونك تقول: إن الله واحد وحدة مطلقة.

فنقول: إذا اتسع مذهبك لهذه الألفاظ المتغايرة، ولم تعتبرها تركيباً، فلماذا يضيق صدرك بالألفاظ التي ورد بها الشارع من علم وقدرة..، وجعلت هذا تعدد وتركيب، ومن هنا يتضح تناقضهم.

وقوله: **(فإن قالوا: هذا توحيد في الحقيقة وليس هذا تركيبا ممتنعا. قيل لهم: واتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد في الحقيقة وليس هو تركيبا ممتنعا وذلك أنه من المعلوم بصريح المعقول أنه ليس معنى كون الشيء عالما هو معنى كونه قادرا ولا نفس ذاته هو نفس كونه عالما قادرا فمن جوز أن تكون هذه الصفة هي الأخرى وأن تكون هذه الصفة هي الموصوف فهو من أعظم الناس سفسطة ثم إنه متناقض فانه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا فيكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع وحينئذ فإذا كان وجود الممكن هو وجود الواجب كان وجود كل مخلوق يعدم بعدم وجوده**

ويوجد بعد عدمه: هو نفس وجود الحق القديم الدائم الباقي الذي لا يقبل العدم وإذا قدر هذا كان الوجود الواجب موصوفا بكل تشبه وتجسيم وكل نقص وكل عيب كما يصرح بذلك (أهل وحدة الوجود) الذي طردوا هذا الأصل الفاسد وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير):

الفلاسفة حينما يقولون: إن الله تعالى واحد، يجعلون الذات هي الصفة.

ونحن نفهم من كونه عالماً، غير ما نفهم من كونه قادرا. ونفهم من كون له يد، غير من كون له وجه. ونفهم من أنه استوى على العرش، غير من أنه حي.

فالذي يجعل جميع هذه الألفاظ دلالتها واحدة غير متباينة، كان من أعظم الناس سفسطة.

والسفسطة: منحوتة من السوفسطائين وهم: الذين يُغالطون ويستعملون التمويهات، فيلبسون الباطل بلباس الحق؛ تمويهاً، ودعوة الناس إلى الباطل.

إذن: فأعظم الناس سفسطة، الذي يموه ويُغالط. ومعلوم بالضرورة أن الصفة غير الموصوف، وأن الذات غير الصفة.

ثم أنهم متناقضون، ما وجه التناقض؟!

بينه الشيخ بقوله (فإنه إن جوز ذلك جاز أن يكون وجود هذا هو وجود هذا، فيكون الوجود واحداً بالعين لا بالنوع):

أنتم تقولون: إن وجود الله تعالى غير وجود الإنسان، فوجود الله تعالى واجب غير حادث، ووجود الإنسان أو المخلوق حادث، فأنتم إن جوزتم أن تكون الصفة هي الأخرى، أو أن تكون الصفة هي الذات، جاز لمن يقول: إن الوجود واحد بالعين لا بالنوع، أن يكون واجب الوجود هو وجود المخلوق، فيلزمكم: أن وجود الممكن هو وجود الواجب.

توضيح:

أنتم تريدون تنزيه الله تعالى عن المشابهة والتركيب، فجعلتهوه واحداً من كل جهة، فيلزمكم أن يكون المفهوم من العشق هو اللذيذ، واللذيذ هو

العقل، والعقل هو المعقول، يعني: الصفة هي الموصوف، والموصوف هو الصفة.

ويترتب على مذهبكم هذا: أن يأتي الفلاسفة الوجوديون ويقولون: الوجود واحد بالعين لا بالنوع، فلا يوجد وجود خالق ومخلوق.

فلقائل أن يقول: من أين جاءوا بهذا الكلام؟ ومن الذي دعمهم به؟

فنقول: أنتم، مع أن منطلقكم هو التنزيه، فيؤدي كلامكم إلى التناقض؛ لأنكم جعلتم واجب الوجود هو ممكن الوجود، فدعمتم مذهب الوجودية.

فمعنى ذلك: أن وجود كل مخلوق يُعدم بعد وجوده، هو نفس وجود الحق الدائم سبحانه وتعالى.

وماذا يترتب على ذلك؟ قال الشيخ:

(وإذا قدر هذا كان الوجود الواجب موصوفا بكل تشبه وتجسيم وكل نقص وكل عيب كما يصرح بذلك (أهل وحدة الوجود) الذي طردوا هذا الأصل الفاسد وحينئذ فتكون أقوال نفاة الصفات باطلة على كل تقدير):

انظر إلى ماذا أدى مذهبك!

فأنتم حينما تقولون: إن الله تعالى واحد، وإننا نتعقل من العقل أنه هو العشق، والعشق هو اللذيذ، والصفة هي الموصوف، والموصوف هو الصفة = أن يأتي أصحاب وحدة الوجود ويقولون: إن الوجود واحد، فليس ثمّ اثنينية، فلا خالق ولا مخلوق، ولا رب ولا مربوب، ولا عبد ولا معبود، فالكل واحد؛ لأن الوجود مفهومه وحقيقته واحدة. ترتب على هذا:

١ ـ أن تجعلوا الممكن الحادث المخلوق، هو عين الرب الخالق.

٢ ـ ولزمكم أن تصفوا الخالق بكل نقص وعيب في المخلوق؛ لأن المخلوق هو عين الرب.

فأدى مذهبكم الذي أردتم به التنزيه، إلى وصفكم لله تعالى بكل نقص وعيب. فهو تمهيد لأصحاب وحدة الوجود. وشيخ طائفة وحدة الوجود هو ابن عربي الذي يقول:

العبد رب والرب عبد	يا ويح شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك رب	أو قلت رب أنى يكلف

وقوله: (وهذا باب مطرد فان كل واحد من النفاة لما أخبر به الرسول ﷺ من الصفات، لا ينفي شيئاً ـ فراراً مما هو محذور ـ إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد له في آخر الأمر من أن يثبت موجودا وجبا قديما متصفا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلا لخلقه):

والباب المضطرد: أنه لا أحد ينفي شيئاً فراراً من شيء، إلا وقع في مثله أو شر منه.

مثاله: مرَّ معنا مذهب الغلاة القائلين: لا نقول إن الله تعالى موجود، حتى لا نشبهه بالموجودات. فإذا قلتم ليس بموجود، قلنا لكم: لزمكم تشبيهه بالمعدوم.

قالوا: نقول ليس بمعدوم.

إذن: فررتم من تشبيهه بالموجود وبالمعدوم، ووقعتم في تشبيهه بالممتنع، والممتنع شر من المعدوم.

فائدة:

كل من ينفي الصفات نتطلق معه من الحقيقة الأولى وهي:

هل تثبت إلها موجوداً أم لا؟ لأن الإله لابد أن يتصف بصفات تميزه عن غيره أقلها صفة الوجود، فهل أنت تثبتها أم لا؟

فإن قال نعم، قلنا له: هل تجعل وجود الله تعالى كوجود الإنسان؟

قال: لا، فإن وجود الله تعالى واجب، ووجود الإنسان ممكن. قلنا إذن:

قل في سائر الصفات، مثلما قلت في صفة الوجود لله سبحانه وتعالى.

وهذا هو المراد من قول الشيخ: (فلا بد له في آخر الأمر من أن يثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره).

قوله: (فيقال له: وهكذا القول في جميع الصفات، وكل ما نثبته من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فُهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال):

ولولا ذلك لما فُهم الخطاب: يعني وجود قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات.

والمقصود: أن الاشتراك فقط إنما يكون في المعنى العام، في المطلق الكلي، وقد مرّ معنا بيان المطلق الكلي.

فصفاته جل وعلا يتميز بها، مثلاً: صفة القدرة، وصفة العلم. للإنسان قدرة وعلم، ولله تعالى قدرة وعلم، ولكن:

للإنسان قدرة محدودة، وعلم ناقص، أما لله تعالى فقدرته تامة ليست كقدرة المخلوق، وعلمه شامل مطلق ليس كعلم المخلوق.

مثال آخر: لما يأتي علماء الفلك ويقولون: اكتشفنا نجماً أو مجرة، تبعد عنا ١٢ مليار سنة ضوئية، فهل يستطيع خيالك تصور هذا البعد الشاسع.

لأجل تقريب الصورة: كم يبعد عنا القمر؟ ٢ دقيقة ضوئية.

كم تبعد عنا الشمس؟ ٨ دقائق ضوئية، يعني: بمقدار ما يسير الضوء ثمان دقائق.

في الثانية يمشي الضوء = ألف ميل، كمثل من يذهب من جدة إلى الرياض ٣٤٠ مرة، هذه مقدار الثانية الضوئية.

اضربها في دقيقة، في ساعة، في سنة، ستجد أرقاماً خيالية لا يتخيلها العقل، فهذا بُعد من الأبعاد المخلوقة، لا تستطيع تصوره، فكيف بعظمة الله تعالى، كيف صفات الله تعالى؟ لا يمكن تصورها.

إذن: لفظة علم هي قدر مشترك، فتقول: النملة تعلم، والإنسان يعلم، لكن علم الإنسان، غير علم النملة.

وكذلك لما تأتي بلفظة عالم فتقول: الله تعالى عالم، والإنسان عالم، فبينهما قدر مشترك وهو التسمية، أما علم الله تعالى فيختلف عن علم المخلوق، فالله تعالى يعلم المستقبل والغيب، والإنسان لا يعلمه.

إذن: **(ما اختص الله به وامتاز عن خلقه، أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال).**

فأنت لما تعرف أن هذا النجم يبعد عنا ١٢ مليار سنة ضوئية، فما هذا

الكون الواسع، ثم بعد ذلك سماوات، وبعد ذلك رب العزة والجلال، نعم شيء لا يخطر ببال، ولا يمكن أن يتصوره إنسان.

ثم قال الشيخ: (وهذا يتبين بالأصل الثاني...).

فقال: (**وهو أن يقال: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات سائر الذوات**):

اجعل منهجك في الصفات كمنهجك في الذات.

ما تقول في ذات الله تعالى، هل تثبتها أم لا؟ يقول: نعم.

قلنا: كيف هي؟ قال: لا أعرف حقيقتها.

قلنا: ما دام أنك لا تعرف حقيقة الذات، فقل كذلك في الصفات.

فكما أنك لا تعرف حقيقة ذات الله تعالى، فكذلك لا تعرف حقيقة صفاته جل وعلا. أي صفة، سواء العلم، أو القدرة، أو الإرادة، أو اليد...؛ لأن الكلام في الصفات، فرع عن الكلام في الذات.

ثم بيّن الشيخ الموقف حينما يسأل الشخص عن كيفية الصفة؟!

والسؤال عن الكيفية هو سؤال عن الحقيقة لهذه الصفة.

فلو سأل إنسان: كيف استوى؟ فهو يطلب معرفة كنه الصفة. فما الجواب؟

هو ما كان يجيب به أئمة السلف:

١ ـ الاستواء معلوم، فأنا أفهم من اللغة معنى استوى.

٢ ـ والكيف مجهول، ومن هنا نعرف منهج السلف في التفويض، فإنهم لا يفوضون في المعنى، بل في الكيفية.

٣ ـ والإيمان به واجب، يعني: يجب أن تؤمن بأنه استوى، تؤمن بأن له قدرة وهكذا.

لو قال قائل: لماذا أومن به؟ قلنا: لأنه جاء من الصادق المصدوق.

فالله تعالى أخبرنا فقال جل شأنه: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ فما هو موقفنا؟

هل تقول: لا: لم يستو، هذا معارضة للقرآن، إذن: فإيمانك بأن الله تعالى استوى، واجب، وعدم الإيمان هو تقصير في واجب.

٤ ـ والسؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه لم يرد عن السلف مثل هذا، وهو طلب شيء لا يمكن معرفته، وهذا غلو في الدين. فهو سؤال مبتدع، والابتداع في الدين خطر جسيم وضلال مبين.

ما المطلوب؟ أن تُسَلِّمَ للنص، وتقبل به، ولا تتعمق في معرفة الكيفية؛ لأن هذا أمر حجبه الله تعالى عنا.

وقوله: (وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا):

نحن نثبت النزول؛ لورود النص الصحيح الثابت. لكن كيف نزوله؟ نقول: نزول يليق بجلاله.

أنت الآن تنزل، فلك نزول، والطير ينزل، فله نزول، لكن هل نزولك كنزول الطير؟

لا، فأنت يمكن أن تنزل بالسلم، ويمكن أن تنزل مباشرة، نزولك معناه: تفريغ مكان وشغل مكان، فهذا هو نزول المخلوق.

أما نزول الله، فنزول يليق بجلاله.

فكما أن نزول المخلوقات يختلف ويتباين على حسب ذواتهم واختلافها، فمن باب أولى أن يختلف نزول الله تعالى عن نزول المخلوق.

فنزول الله تعالى نزول يليق بجلاله وعظمته، لا كنزول المخلوقات، وليس معناه: إفراغ مكان وشغل مكان، ولذلك يأتي أحدهم ويسأل:

إذا نزل يفرغ منه العرش أو لا يفرغ؟

أنت أولاً شبهت، ولما وقع في قلبك التشبيه، جئت تسأل عن مثل هذا السؤال.

فالذي ينفي النزول إنما عَلُقَ في ذهنه التشبيه والتجسيم أولاً، فأراد أن

ينزه ثانياً. وإلا لو فهم نزولاً لائقاً بذاته تعالى، لما جرى على لسانه هذا السؤال.

وقوله: **(إذا قال كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله)**:

يعني: حينما يسألك أحد عن كيفية صفة، فإنك تسأله عن كيفية ذاته.

فإذا قال لك: أنا أعجز عن معرفة حقيقة ذاته.

فقل له: إن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، فكما أنك لا تعرف حقيقة ذاته، فكذلك لا نعرف كيفية صفاته.

فالعلم بكيفية الصفة، يستلزم العلم بكيفية الموصوف، والواجب علي أن أؤمن بنزوله؛ لأن الذي أخبرنا به هو الصادق المصدوق النبي ﷺ، وإذا لم تؤمن به، فأنت تقدح في النبي ﷺ إما في:

١ ـ علمه، بأن الرسول ﷺ لا يعلم، وأنت من يعلم.

٢ ـ أو إخلاصه: بمعنى أن الرسول ﷺ يدري، ولكن يريدك أن تعتقد اعتقاد الجهمية الموصل إلى النار، ولا يريد لك الجنة، وهذا لازم قول الأشاعرة والمعتزلة.

٣ ـ أو صدقه، بمعنى أن الرسول ﷺ، لا يريدك أن تعتقد الحقيقة كما هي، وهذا ما يعتقده الفلاسفة.

وقوله: **(إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له، وتابع له. فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه ونزوله واستوائه، وأنت لا تعلم كيفية ذاته)**:

حينما يقول لك شخص: نزل شيء، فكيف نزل هذا الشيء؟ ماذا تقول له:

تقول له: صف لي هذا الشيء حتى أبيّن لك كيفية نزوله !

١ ـ فإن كان إنساناً بينت لك كيف ينزل؟

٢ ـ وإن كان طيراً بينت لك كيف ينزل؟

وعليه: فإذا كنت تجهل حقيقة الذات الإلهية، فإننا نجهل كيفية الصفات؛ لأن الصفات فرع عن الذات. فإن جهلت الذات، فمن باب أولى أن تجهل الصفات.

وقوله: **(وإذا كنت تقر بأن حقيقة، ثابتة في نفس الأمر، مستوجبة لصفات الكمال، لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره، وكلامه ونزله واستواؤه: ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين وبصرهم، وكلامهم ونزولهم واستواؤهم)**:

السؤال هنا:

هل تؤمن بأن الله تعالى موجود، وأنه حقيقة ومستوجب لصفات الكمال؟

إن أقررت بذلك، بأن له حقيقة وذاتاً[1] مخالفة لسائر الذوات، فقل: له سمع وبصر لا يشابهه شيء من المخلوقات، فكما أنك تقول ذلك في الذات، فقل مثلها في الصفات.

وقوله: **(وهذا الكلام لازم لهم في العقليات وفي تأويل السمعيات، فإن من أثبت شيئا، ونفى شيئاً بالعقل، إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، وطولب بالفرق بين المحذور في هذا وهذا لم يجد بينهما فرقا)**:

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ذكر الشيخ الأصل الثاني متمماً للأصل الأول وهو:
١ ـ القول في الصفات كالقول في بعض.
٢ ـ القول في الصفات كالقول في الذات.
ما معنى الذات؟ الذات: مؤنث ذو، وذو تستخدم في اللغة بمعنى صاحب تقول: ذو مال، ذو علم.
مؤنث ذو: ذات، فتقول: المرأة ذات مال، ولما كثر الحديث بين المتكلمين في الصفات والذات، أدخلوا (أل) التعريف على مؤنث ذو، فأصبحت الذات، فهي مولدة وليست معرّبة.
فالمراد بالذات: الشيء الذي قامت به الصفة، والصفة المراد بها: العلم والقدرة...
ولا شك أن وجود ذات مجردة عن الصفات غير معقول، لكن هذا يتعقله المتكلمون، فيمكن أن يتصوروا ذاتاً بلا صفات، فصار الخطاب، معهم بلفظ الذات.

يعني: لازم لهم في الصفات التي يثبتونها عقلاً، وتأويلهم للسمعيات ـ الصفات الخبرية ـ لازم للأشاعرة.

(فإن من أثبت شيئاً، ونفى شيئاً بالعقل إذا ألزم فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته):

معنى هذه الجملة:

(إذا ألزم فيما نفاه): نلزمه في الصفة التي ينفيها وهي: (الغضب) نلزمه بنظير ما أثبته من الصفات.

معنى اللزوم بمثال: لو جاء شخص وقال: زيد يتكلم، يلزمه أنه حي، وليس صغيرا.

فالإلزامات هي: نتيجة القول، وما يلزم منه.

فهو قال: أنا أنفي الغضب. فبماذا نلزمه؟ تُلزمه بشيء يلزمه فيما أثبته، فذاك الذي يلزمه، يلزمه هنا.

الظاهر هنا: أنه حينما ينفي صفة الغضب لا يلزمه شيء.

لكن العبارة تستقيم إذا كانت كالتالي:

(إذا أُلزم فيما أثبته من الصفات، نظير ما يلزمه فيما نفاه):

وعلى هذا الكلام كيف نوجه العبارة؟

أنت الآن تثبت سبع صفات، يلزمك من إثبات صفة الكلام التشبيه، كما زعمت أنه يلزمك فيما نفيته من الغضب.

الأشعري ماذا يقول؟ يقول: أنا أنفي الغضب؛ لأنني إذا أثبته لزمني التشبيه. فهنا يقول الشيخ: لو ألزمك معتزلي فيما تثبته نظير ما يلزمك فيما نفيته ـ الغضب ـ وطولب بالفرق بينهما لم يجد فرقا.

فهذا تناقضه في النفي، فنقول له: يلزمك التشبيه في صفة الكلام، كما لزمك التشبيه في صفة الغضب.

زيادة التوضيح:

يُلزم الأشعري في الصفات التي أثبتها، نظير ما التزم في الصفات التي نفاها:

لما نفى صفة الغضب، لِمَ نفاها؟ قال: لأنه يلزمني التشبيه. لِمَ نفيت صفة الاستواء؟ قال: لأنه يلزمني التشبيه.

إذن: هنا يوجد لازم اعتقده في صفة نفاها، فإذا ألزمناه بهذا اللازم في الصفة التي يثبتها لا يجد فرقا مقبولا.

طبعاً: هو يحاول أن يعتذر، لكن اعتذاره غير مقبول.

وما ذكرته هو اجتهاد في تحليل العبارة.

بماذا نلزم الأشعري بالنفي أم الإثبات؟ إن قال: أنا أنفي صفة الغضب!

فبماذا نلزمه هنا؟ هنا لا بشيء.

وإن قال: أنا أُثبت صفة الكلام، ثم قال: وأنفي صفة الغضب.

قلنا له: لمَ نفيت الغضب؟ قال: لأنه يلزمني التشبيه،

نقول له حينها: لزمك فيما أثبت من الكلام، نظير ما يلزمك ـ التشبيه ـ فيما نفيت من الغضب، ولا فرق بينهما.

وقوله: **(ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض ـ الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ ـ قانون مستقيم)**:

التناقض في النفي، بأن ينفي الشيء ولا ينفي مثله.

وقوله: **(لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض)**:

وهم الأشاعرة، ينفون بعض الصفات، مثل: الرضا، والغضب، والوجه، والاستواء، دون بعض، يعني: يثبتون بعضها، كالعلم والقدرة...

وقوله: **(الذين يوجبون فيما نفوه إما التفويض وإما التأويل)**:

يوجبون فيما نفوه من الصفات، كاليد والرضا إما:

١ ـ التفويض[١]: يقولون: لا ندري ما معنى استوى، والله تعالى أعلم

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: موقف إمام الحرمين من تأويل آيات العقيدة في مرحلتيه الأولى والمتمثلة في كتبه (التلخيص والإرشاد والشامل) والمرحلة الثانية والمتمثلة في كتبه (النظامية والغياثي والبرهان) وأن المجموعة الأولى كتبت في المرحلة الأولى من حياته.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٦٥ وما بعده ـ ١٤١]

فقال: وهكذا يتضح أن موقف إمام الحرمين من تأويل آيات العقيدة في مرحلة الإرشاد والشامل تردد رأيه بين إيجاب التأويل ومنع التفويض، وبين تجويز التفويض وترجيح التأويل.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٥]

ثم يقول الشيخ: وأخيراً يأتي حكم التأويل عنده في (النظامية)، وفي هذا الكتاب يمنع التأويل؛ لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع السلف، ومن ثم يوجب التفويض.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٠٣]

ثم يقول الشيخ في إبطال التفويض:

رأينا سابقاً أن إمام الحرمين انتهى أمره في (النظامية) إلى منع تأويل الصفات الخبرية، أي منع صرفها عن ظاهرها إلى معنى محتمل مرجوح، حيث يعتبر التأويل بدعة لم يفعله السلف، مع أنه يرى أنه يمتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ومن ثم يرى أنه يجب التفويض إلى الله في إدراك معني ما تتضمنه هذه الآيات من الصفات، زاعما أن السلف كانوا يفوضون تلك المعاني إلى الرب، وإنهم درجوا على ترك التعرض لها تفسيراً وبياناً.

وقد استدل على ترك التأويل مع الذهاب إلى التفويض، كما رأينا، بإجماع السلف على ذلك، وبما يدل عليه اعتبار إمام القراء الوقف عند قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ آل عمران: ٧ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ حيث يفهم من ذلك وجوب التوقف عن التأويل مع تفويض المعنى على الله.

كما استدل على ذلك بقول الإمام مالك عندما سئل عن قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥ فقال: الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة.

ثم بدأ الشيخ في إبطال القول بالتفويض فقال:

أما ما يذهب إليه إمام الحرمين من أنه يمتنع إدراك فحوى هذه الآيات فلما يظنه ـ خطأ ـ من أن فحواها هو معانيها التشبيهية، والواقع أن فحواها إنما هو إثبات تلك الصفات على نحو ما يليق بذات الله تعالى ولا شيء في إدراك فحواها على هذا النحو.

وما يسنده إلى الصحابة من أنهم لا يدركون معاني هذه الصفات، ويفوضون معرفتها إلى الله فغير صحيح، فقد كانوا يدركون معانيها على ما يليق بذات الله وصفاته، ولم يكونوا يفوضون إلا في معرفة حقيقتها وكيفيتها على نحو ما يدل عليه كلام الإمام مالك. =

بمراده، مثل: الحروف المقطعة في أوائل السور.

وهذا المذهب باطل، والدليل على بطلانه: أن الله أمرنا بتدبر القرآن كله، ووجه الاستدلال:

أنه لو كان في القرآن أمور لا يمكن فهمها، لما أمرنا الله تعالى بتدبره، إذ من مذهبنا: أن الله لا يكلف الناس مالا طاقة لهم به.

فكيف يأمرنا الله تعالى بتدبر القرآن، ثم تزعمون أن فيه أشياء لا يمكن تدبرها، ولا معرفة معناها، هذا يستحيل في حقه تعالى.

ومن هنا يعلم خطأ من زعم أن مذهب السلف التفويض.

ماهو مذهب السلف في هذه المسألة؟

= ذلك أن التفويض في إدراك معاني آيات القرآن ولا سيما فيما يجب اعتقاده من صفات الله هو في حقيقته تجهيل لهم وأنهم لم يكونوا يفهمون القرآن ولا يثبتون عقيدتهم على الوجه الصحيح.

وفيه أيضاً: أن القرآن لم يكن ميسراً للذكر والفهم في قضايا العقيدة.

وأما ما يحتج به من الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فالمراد بالتأويل في هذه الآية ـ كما يرى شيخ الإسلام ـ الحقيقة، وحقيقة الصفات هي كنهها الذي لا يعلمه غير الله.

ولقد بين شيخ الإسلام أن مقتضى كلام مالك لا ينصر دعوى من قال بالتفويض في إدراك معنى الآيات، فالاستواء معلوم، وإنما المجهول هو الحقيقة وهو الكيف.

وقد استدل شيخ الإسلام على أن السلف لم يكونوا مفوضين، بل كانوا يعلمون معاني الآيات ويعتقدونها: بقول مجاهد: إنه عرض المصحف على ابن عباس يقفه عند كل آية يسأله عنها، وقول الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها، وقول ابن مسعود: إنه ما من آية في كتاب الله إلا وهو يعلم فيما أنزلت. فهذه الأقوال تبطل قول المفوضة وتدل على أن السلف كانوا يعلمون تأويل آيات الصفات أي تفسيرها.

ثم يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: ثم إن القول بالتفويض يتعارض مع ما أمرنا الله به من تدبر القرآن وفهمه، بل إن القول بالتفويض يتضمن أن النصوص القرآنية ما ظاهره باطل وكفر، وهذا يتعارض مع القول بأن القرآن كتاب هداية وبيان وأن الله أنزله ليخرجنا من الظلمات إلى النور، مع أن هذا هو معتقد كل مؤمن ومسلم الذي لا جدال فيه، فالقول بالتفويض إذن: قدح في القرآن والأنبياء...

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١٨ ـ ٣٢١ بتصرف]

مذهب السلف هو التفويض في الكيفية، أما المعاني فمعلومة، كما مرّ معنا قول الإمام مالك، رحمة الله تعالى (والاستواء معلوم).

ملاحظة:

والعجيب أن المفوضة، يفوضون في بعض الصفات دون بعض.

لما يأتي وصف الله تعالى بقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾، يؤمنون بأن الله تعالى له كلام، وأن الكلام غير السمع، وأن السمع غير البصر، وأنهما غير العلم.

وبعضهم ممن لا يثبت السمع والبصر يقول: السمع والبصر بمعنى العلم.

لكن عندنا: أن السمع والبصر، مزيد إدراك أكثر من العلم بدليل أن:

الأعمى يعلم لكن لا يبصر، فيعلمك موجوداً لكن لا يبصرك، فالإبصار مزيد إدراك على الإدراك العلمي.

والأصم يعلمك موجوداً، لكن لا يسمع صوتك، فالسمع مزيد إدراك على العلم، وهذا هو مذهب أهل السنة والصفاتية.

فنحن نقول لهم: لِمَ لمْ تفوضوا في السمع والبصر؟ وهل أنتم فوضتم فيها؟

لا، بل قلتم: أدركنا المعنى فيها. فلِمَ لا تفوضون فيها وتقولون: ما ندري ما معنى سميع بصير قادر مريد.. في الصفات التي تثبتون! فهم لا يفوضون في الصفات التي يثبتون.

فلماذا تفوضون في بعض الصفات دون بعض؟! فهذا السؤال قائم عليهم.

ومن هنا: يجب التعامل مع جميع النصوص معاملة واحدة، فلا تميز صفة عن صفة.

وقوله: (ولهذا لا يوجد لنفاة بعض الصفات دون بعض ـ الذين يوجبون فيما نفوه: إما التفويض):

قوله: فيما نفوه: كما ذكرنا، أنهم لا يوجبون التفويض إلا فيما نفوه دون ما أثبتوه.

وقوله: (وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ ـ قانون مستقيم فذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح فهذا تناقضهم في النفي):

٢ ـ التأويل: وهذا من موجبات النفي عندهم.

فيقول: اليد ليست هي المرادة في لغة العرب. والغضب ليس هو المراد في لغة العرب، بل نؤوله بالإرادة، لِمَ؟ قال: لأن الإرادة ثابتة عقلاً، أما صفة الغضب، فالعقل يرى استحالته؛ لأنه غليان دم القلب طلباً للانتقام، ولذلك وجب نفيها، وتأويلها لصفة يستحقها كالإرادة، أو أفسرها بفعل يفعله الله تعالى.

قوله: (وإما التأويل المخالف لمقتضى اللفظ ـ قانون مستقيم فذا قيل لهم: لم تأولتم هذا وأقررتم هذا والسؤال فيهما واحد؟ لم يكن لهم جواب صحيح فهذا تناقضهم في النفي):

فهل غضب بمعنى أراد؟ هذا مخالف لمقتضى اللفظ. وهل الوجه بمعنى الذات؟ هذا أيضاً مخالف لمقتضى اللفظ. وهل استوى بمعنى استولى؟ كذلك هذا مخالف لمقتضي اللفظ.

«فلا يوجد لهم قانون مستقيم، فإذا قيل لهم: لَمَ تأولتم هذا ووأقررتم هذا، والسؤال فيهما واحد لم يكن لهم جواب صحيح، فهذا تناقضهم في النفي» فالآن هذه الصفة التي نفيتموها، قلتم: لا تثبت عقلاً، قلنا: هي ثبتت عقلاً، قلتم: وردت في السمع، قلنا: ما الذي جعلكم لا تثبتوها.

إذن: لمجرد التحكم، قبلت هذه ورفضت هذه، فليس لديك قانون مستقيم، وما دام أنه ليس لديك قانون قلنا: هذا تحكم منك في قبول هذه، ورفض هذه من الصفات.

وقوله: (وكذلك تناقضهم في الإثبات):

قلنا: التناقض في النفي: أن ينفي شيئاً، ولا ينفي مثله.

وكلك التناقض في الإثبات: أن يثبت شيئاً، ولا يثبت مثله.

وقوله: (فإن من تأول النصوص على معنى من المعاني التي يثبتها، فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه):

أول الغضب ـ وهي صفة ينفيها ـ ، بمعنى الإرادة ـ وهي صفة يثبتها ـ.

قوله: (فإنهم إن صرفوا النص (اللفظ) عن المعنى الذي هو مقتضاه): أي: النص الذي يقتضي إثبات الغضب، صرفوه إلى معنى آخر، وهو الإرادة.

(لزمهم في المعنى المصروف إليه (وهو: الإرادة) ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، (وهو: الغضب). وهذا يبين لنا ما أخذناه سابقاً.

وقوله: (فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب):

المصروف عنه هو: الرضا والسخط والمحبة.

والمصروف إليه هو: إرادته للثواب والعقاب.

وقوله: (كان ما يلزمه في الإرادة، ، يعني في الصفة التي يثبتها وفي المصروف إليه نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط):

فقوله: (كان ما يلزمه في الإرادة): يعني في الصفة التي يثبتها وفي المصروف إليه (نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط).

فتقول له: يلزمك في الإرادة التشبيه، مثلما لزمك في الحب والمقت.

فإن قال: لا يلزمني. قلنا له: وكذلك في هذه لا يلزم.

وقوله: (ولو فسر ذلك بمفعولاته):

فقال: الغضب، فعل يفعله الله تعالى في المعاقب، أو فيمن يريد أن يوقع عليه الغضب.

قوله: (وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فرّ منه): وهو فرّ من التشبيه.

قوله: (فإن الفعل المعقول، لابد أن يقوم أولاً بالفاعل):

فقوله: (فإن الفعل المعقول): يعني: كيف تتصور الفعل في المشاهد.(لابد أن يقوم أولاً بالفاعل): فعندنا: فاعل، ومفعول، وفعل، وباعث على الفعل، من محبة وغضب.

فإذا غضبت من شخص عاقبته، فأنت أثبت الغضب. ولو أعطيته مالاً، فالدافع لذلك: محبته، وهذا في الشاهد.

(فإن الفعل المعقول، لابد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه (الذي هو باعث)، ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب):

وقوله: **(فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في المشاهد للعبد مثلوا)**:

قلنا له: هل تثبت الفعل لله تعالى على هذا الوجه؟ قال: لا.

قلنا: أنت صرفت الصفة من الغضب، وفسرتها بفعل يفعله الله تعالى، ثم لم تفسر فعل الله تعالى كما هو في المشاهد عند الإنسان.

فوسعك أن تثبت فعلاً على وجه لا يقتضي المشابهة، فكيف لم يسعك في الغضب ابتداء أو في الرضا ابتداء.

فأنت يلزمك في المصروف إليه، مثل ما لزمك في المصروف عنه.

وقوله: **(وإن أثبتوه على خلاف ذلك، فكذلك سائر الصفات)**:

إذا أثبت فعلاً لله تعالى، ليس كفعل العبد كما هو في المشاهد، قلنا: افعل ذلك في الصفات التي فررت منها.

فصل: قوله: **«وأما المثلان المضروبان»**:

(فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات، من أصناف المطاعم والمشارب والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبنا وعسلا وخمرا وماء ولحما وحريرا وذهبا وفضة وحورا وقصورا. وقد قال ابن عباس: ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء، فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها، هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله تعالى ـ فالخالق

سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق، ومباينته لمخلوقاته أعظم من مباينة موجود الآخرة لموجود الدنيا، إذا المخلوق أقرب إلى المخلوق الموافق له في الاسم من الخالق إلى المخلوق.وهذا بين واضح):

نحن عرفنا أن بعضهم ينفي الصفات؛ فراراً من التشبيه. والشيخ وضح خطأ هذا الفهم بأصلين ومثلين:

١ ـ مر معنا الأصلان وهما:

أ): أن القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

ب): أن القول في الصفات كالقول في الذات.

٢ ـ والمثلان المضروبان هما:

أ): الجنة. فقد أخبرنا الله تعالى أن في الجنة أنواع من المطاعم والمشارب، فيها عسل وخمر وماء...

فهل عسل الدنيا كعسل الآخرة؟ وهل خمر الدنيا كخمر الآخرة؟ وهل المساكن والنساء في الدنيا كالمساكن والنساء في الآخرة؟

بينهما فرق عظيم:

العسل في الجنة أنهار، وفي الدنيا يخرج من بطون النحل.

واللبن في الجنة أنهار، وفي الدنيا يخرج من ضروع البهائم.

والنساء لا يمتخطون ولا يتغوطون، ولا يتبولون، بخلاف نساء الدنيا.

فالحقائق والطبائع مختلفة:

فحقائق وطبائع الأشياء الدنيوية، مختلفة عن حقائق وطبائع الأشياء الأخروية.

ما الدليل على اختلافهما؟ وجهان:

١/ بالأوصاف.

٢/ كلام ابن عباس قال: (ليس شيء في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء).

إذن: لما تسمع أن هنا عسل، وفي الجنة عسلا، فهل هما في الحقيقة متفقيْن أم مختلفيْن؟

هما مختلفان، واشتركا في الاسم. فهذا مخلوق، وذاك مخلوق، فاشتركا في الاسم ولم يقتض اشتراكهما في الاسم، التشابه بينهما في الحقيقة.

نتيجة الكلام:

إذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله تعالى عنها، موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا: عسل وعسل، خمر وخمر، لبن ولبن، نساء ونساء، ولم تتفق حقائقها، فلا تستطيع أن تقول:

خمر الدنيا كخمر الجنة، ولا لبن الدنيا كلبن الآخرة...، فلو قلت هذا لكان باطلاً مع تشابههما في الأسماء، وهنا مع الاتفاق في الأسماء، لم يستلزم التشبيه في الحقائق.

فالله سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات، من مباينة المخلوقات للمخلوقات. وهنا استخدم قياس الأولى.

وعليه فالاتفاق بين الخالق والمخلوق من جهة التسميات، لا يلزم منه الاتفاق في المسميات: فالله تعالى عالم، والمخلوق عالم، فاتفقا في الأسماء، واختلفا في الحقائق. والله تعالى سميع، والمخلوق سميع، فاتفقا في الأسماء، واختلفا في الحقائق.

فالشيخ استخدم قياس الأولى، يوضح خطأ من فهم أن الاشتراك في الأسماء، يقتضي التشابه أو التماثل.

وقوله: **(ولهذا افترق الناس في هذا المقام ثلاث فرق: فالسلف والأئمة وأتباعهم: آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، وأن مباينة الله لخلقه أعظم. والفريق الثاني: الذين اثبتوا ما أخبر الله به في الآخرة من الثواب والعقاب، ونفوا كثيراً مما أخبر به من الصفات، مثل طوائف من أهل**

الكلام: (المعتزلة) ومن وافقهم. والفريق الثالث: نفوا هذا وهذا، كالقرامطة والباطنية والفلاسفة أتباع المشائين، ونحوهم من الملاحدة الذين ينكرون حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر):

قوله: هذا المقام: أي فيما أخبر الله تعالى به، فالقرآن أخبرنا عن اليوم الآخر، وعن ذاته ونفسه المقدسة. فما هو موقف الناس من أخبار الله تعالى؟

حصرهم الشيخ بطريق السبر والتقسيم إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول: (السلف): وهم الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، أهل السنة والجماعة، وأتباعهم إلى يوم الدين.

منهجهم: أمنوا بكل ماأخبر الله تعالى به. فلم يرفضوا شيئاً استبعاداً. ولم يرفضوا شيئاً بحجة عدم فهمه. فآمنوا بكل أخبار الله تعالى، سواء فيما يتعلق بأسمائه وصفاته، أو باليوم الآخر.

ومع إثباتهم لأسماء الله وصفاته لم يشبهوا، ولذا قال المصنف: (فمع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا وبين ما في الآخرة، فإن مباينة الله تعالى أعظم من خلقه).

الفريق الثاني: (المتكلمون) ومنهجهم كالآتي:

١/ فيما يتعلق باليوم الآخر، وأنه يوجد جنة ونار، آمنوا وصدقوا.

٢/ وفيما يتعلق بالذات من الأسماء والصفات اختلفوا: فشيء يقبلونه، وشيء لا يقبلونه، مع أنها كلها أخبار من الله تعالى[(١)].

---

(١) خلص الشيخ الكريم ـ حفظه الله تعالى ـ في خاتمة بحثه الماتع إلى بيان منهج إمام الحرمين في استدلاله بالسنة فقال: يرى إمام الحرمين صحة الاستدلال على العقائد بالحديث المتواتر، أما خبر الآحاد، فمع أخذه في الأمور العمليه فإنه لا يحتج به في العقائد؛ لأنه لا يفيد العلم ولا سيما إذا كان مخالفاً لدلالة العقل في نظره، أما إذا كان مضمونه غير مستحيل فإنه يقبل دلالته على سبيل التدين وغلبة الظن.

وقال: اضطرب موقف إمام الحرمين من خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول، فتارة يحكم بإفادته للعلم، وتارة يحكم بعدم إفادته له كما في البرهان.

ثم قال: مع مخالفة علماء السلف لإمام الحرمين فيما يحصل به ثبوت الخبر فإنهم يقررون ما ذهب إليه إمام الحرمين من الاحتجاج بالخبر المتواتر في إثبات العقائد، أما=

الفريق الثالث: (الغلاة الباطنية، كالقرامطة والفلاسفة المشاءون):

أنكروا كل ما أخبر الله تعالى به في القرآن الكريم، ومع ذلك يزعمون بأنهم مسلمون.

فإن ابن سينا وأتباعه لا يثبتون أن ثمّ جنة أو نار، وإنما هذه ذكرها للمصلحة ـ مصلحة الجماهير ـ يعني: العوام، فذكرت لهم كي يرتدعوا، وإلا فإن الحقيقة خلاف ذلك. وأن الأجسام لا يمكن أن تبعث، وإنما تبعث الأرواح.

وقوله: **(ثم إن كثيراً منهم يجعلون الأمر والنهي من هذا الباب، فيجعلون الشرائع المأمور بها والمحظورات المنهي عنها، لها تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما يتأولون الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس معرفة أسرارهم، وان صيام رمضان كتمان أسرارهم، وان حج البيت السفر إلى شيوخهم، ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، والحاد في آيات الله)**:

يعني: أن الفريق الثالث لم تقف المسألة عندهم إلى إنكار الأخبار فقط، بل تعدى ذلك إلى الأمور الإنشائية ـ الأوامر والنواهي ـ.

فما يتعلق بالأمر والنهي، كالأمر بالصلاة، والنهي عن الفحشاء، فقد طردوا فيها مذهبهم، فسلطوا عليها التحريف.

أمثلة من تسليط التحريف على الأمور الإنشائية:

قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾:

= خبر الآحاد المتلقى بالقبول فإن علماء السلف يرون إفادته للعلم، ومن ثم يرون الاحتجاج به في جميع القضايا الشرعية عقدية وعملية، خلافاً لما انتهى إليه رأي إمام الحرمين في ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٥٠٢ ـ ٥٠٣]

فكل مسلم يعلم ما معنى الصلاة، والصيام، والحج. لكن هؤلاء الباطنيون يحرفون الكلم عن مواضعه فيقولون: المراد بالصلوات الخمس: معرفة أسرار المذهب، والمراد من الصيام: كتم أسرار المذهب، والمراد من الحج: زيارة مشائخهم. وهذا كفر واضح صريح، ومعلوم من دين الله بالضرورة بطلانه.

وقوله: **(وقد يقولون الشرائع تلزم العامة دون الخاصة، فإذا صار الرجل من عارفيهم ومحققيهم وموحديهم رفعوا عنه الواجبات، وأباحوا له المحظورات. وقد يوجد في المنتسبين إلى التصوف والسلوك من يدخل في بعض هذه المذاهب)**:

سبق وأن بينا موقف الباطنية من الشرائع النبوية.

قوله: «وقد يقولون»: يدخل في هذا بعض الطوائف من الصوفية والزهاد.

(يقولون: إن الشرائع تلزم العامة دون الخاصة).

نظرة في واقعهم: يمكن أن ترى من القرامطة، والمكارمة وغيرهم، من يحج، ويصلي ويتعبد، وهذا في مرتبة عوامهم، أما في مرتبة شيوخهم، فلا ترى فيهم من يتعبد، لزعمهم: أن الشرائع إنما تلزم العامة دون الخاصة.

وهذا الانحراف يوجد عند بعض الصوفية، وهو أنهم إذا وصلوا إلى مرحلة الكشف، تسقط عنهم التكاليف. ويحتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [**الحجر**: ٩٩]. ولذلك ذكر شيخ الإسلام أن إبليس قد يغويهم بهذا الطريق.

وذكروا قصة لعبد القادر الجيلاني:

أنه كان ساجداً، فرأى عرشاً وعليه نور، فقال: يا عبد القادر، ارفع رأسك، أنا ربك، وقد أحللت لك كل شيء حرام ـ يعني أسقطت عنك التكاليف ـ فقال: اخسأ يالعين، ءأنت الله الذي لا إله إلا هو، قال عبد القادر: فتبدد النور، فقال: يا عبد القادر، قد نفعك علمك، لقد أضللت ألفين من العبّاد بهذه الطريقة.

فقيل لعبد القادر: كيف عرفت أن هذا هو الشيطان؟ فقال: إن الرسول عليه الصلاة والسلام الذي غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، يتعبد حتى تتفطر قدماه ويقول: أفلا أكون عبداً شكورا، ومن أنا حتى ترفع عني التكاليف.

نظرة في الواقع المعاصر:

وُجد رجل يأتيه الناس؛ لأجل المداواة والعلاج والتبرك به، وهو حاله: أنه لا يُرى لا في جمعة ولا جماعة.

ونجد أن بعض المتصوفة يغوي عامة الناس:

فمنهم من يقول: أنا أصلي في بيت المقدس وارجع، هذا كله لإضلال الناس.

ما حكم هؤلاء الباطنية؟ قال الشيخ: «وهؤلاء الملاحدة الباطنية أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى».

ولماذا كان الباطنية أكفر من اليهود والنصارى؟ لأن اليهود والنصارى يؤمنون باليوم الآخر، وبالجنة والنار، وبالرسل، وهؤلاء ينكرون كل ذلك.

وقوله: **(وما يحتج به أهل الإيمان والإثبات على هؤلاء الملاحدة، يحتج به كل من كان من أهل الإيمان والإثبات على من يَشرك هؤلاء في بعض إلحادهم)**:

هذه الجملة فيها عدة أمور:

١/أن أهل الإيمان والإثبات يردون على هؤلاء الباطنية ضلالاتهم.

٢/أن بعض أهل البدع ـ كالمعتزلة والأشاعرة ـ لهم اتجاهين مع السلف والباطنية:

أ ـ فيما يوافقون فيه السلف، ويخالفون فيه الباطنية، فهنا يكون الرد على الباطنيين من جميع هؤلاء: السلف، والمعتزلة، والأشاعرة.

ب ـ وفيما يوافقون فيه الباطنية، ويخالفون فيه السلف، فهنا يأخذ السلف حججهم التي ردوا بها على الباطنية، ووافقوا فيها السلف، ويستخدمونها في الرد عليهم فيما شاركوا فيه الباطنية.

توضيح:

أن السلف والمعتزلة والأشاعرة، كلهم يشتركون في الرد على الباطنية؛ لإبطال مذهبهم فيما اتفق فيه السلف والمعتزلة والأشاعرة، كالرد عليهم في: إنكارهم لليوم الآخر، وإنكارهم للأسماء.

هذه الحجج التي يحتج بها الجميع، يحتج بها أهل الإثبات على من يشركهم. فمثلاً:

المعتزلة شاركت الباطنية في إنكار الصفات. والأشاعرة شاركت الباطنية في إنكار بعض الصفات.

فأهل السنة يستخدمون حجج المعتزلي في الرد على الباطني، للرد بها عليه ـ أي المعتزلي وكذلك الأشعري ـ في قضايا أنكرها، كالصفات.

إذن: فنحن نأخذ حججهم التي ردوا بها على الباطنية، ونستخدمها في الرد عليهم فيما شاركوا فيه الباطنية.

ثم بيّن الشيخ المنهج الواضح فقال: (**فإذا أثبت لله تعالى الصفات ونفى عنه مماثلة المخلوقات، كما دل على ذلك الآيات البينات ـ كان ذلك هو الحق الذي يوافق المنقول والمعقول، ويهدم أساس الإلحاد والضلالات**):

والآيات البينات تدل على ذلك، أن لله تعالى صفات، ولا يشابهه أحد في هذه الصفات قال سبحنه وتعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾.

فاتصافه جل وعلا بصفات الكمال، دلت عليها الأدلة السمعية والعقلية (كما دل على ذلك الآيات البينات، كان ذلك الحق الذي يوافق المنقول والمعقول).

قوله: (**والله سبحانه لا تضرب له الأمثال التي فيها مماثلة لخلقه، فان الله لا مثيل له بل له المثل الأعلى**):

هنا الشيخ يبين المنهج العقلي فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال.

قوله: «له المثل الأعلى»: أي الصفات الكاملة، وفُسِرت بالمعرفة العلمية، والإخبار بها.

وقوله: **(فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ولا قياس شمول تستوي أفراده ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به)**[1]: القياس التمثيلي هو القياس الأصولي. والقياس الأصولي يقوم على أربعة أركان:

١ ـ المقيس عليه (الأصل).

٢ ـ المقيس (الفرع).

٣ ـ علة تجمع بينهما.

٤ ـ الحكم الذي يُراد إثباته للمقيس.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ويرى شيخ الإسلام أن هذا القياس، قياس الأولى، هو القياس الصحيح في إثبات الصفات، فلا يجوز أن يستعمل في إثبات الصفات قياس التمثيل أو قياس الشمول، بل يستخدم قياس الأولى.

ويرى أن هذا القياس فطري وضروري، يقول شيخ الإسلام: «وأما هذا القياس «قياس الأولى» ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره، ويذم به سواه، فهذا ضروري متفق عليه».

ولقد أوضح شيخ الإسلام أن هذا القياس هو المنهج العقلي المستقيم الذي استعمله الإمام أحمد والأئمة من السلف اتباعاً للقرآن الذي سلك هذا المسلك في تنزيه الباري عن صفات النقص.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٠٩]

ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في موضع آخر من بحثه الماتع: الواقع أنني لم أجده يستعمل هذا النوع من الاستدلال «قياس الغائب على الشاهد» والمنهج الذي يراه هو الاستدلال بالآيات وقياس الأولى، فهذا هو منهج الأنبياء ومنهج القرآن، يقول شيخ الإسلام: «ولهذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولى» لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفراده ولا «قياس تمثيل» محض، فإن الرب تعالى لا مثل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراده، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى، ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره في دلائل ربوبيته وألوهيته».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٦٦]

ويمثلون للقياس التمثيلي بـ:

النبيذ، فيقولون: النبيذ مسكر كالخمر، فكان حراماً.

إذن: هنا الأصل المقيس عليه: الخمر، والفرع الذي نريد أن نقيس عليه: النبيذ،

والعلة الجامعة بينهما: الإسكار، والحكم والنتيجة: التحريم.

فنقول: النبيذ مسكر كالخمر، فكان حراماً.

وهذا هو قياس التمثيل، والله تعالى لا نستخدم في حقه هذا القياس؛ لأنه لا أحد يساويه أو يماثله.

وقوله: (ولا قياس شمول تستوي أفراده ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به):

القياس الشمولي هو القياس الأرسطي المنطقي[1]:

والقياس المنطقي: هو الإتيان بمقدمتين ونتيجة. ويستخدمون لفظة (كل).

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: من صور الاستدلال العقلي «الاستدلال بالقياس المنطقي» وأشار إلى ما يلي: مفهوم القياس المنطقي وصورته:

قال: وفي هذه الحدود نقول: بيانا لمفهوم القياس المنطقي، إنه «قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر». وينقسم القياس المنطقي إلى: اقتراني واستثنائي:

فالاقتراني: هو ما لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل، وصورته: أن تقول مثلاً: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث وهي النتيجة. ويتكون القياس الاقتراني بهذه الصورة من مقدمتين يتضمنان ثلاثة حدود:

فالعالم هو الحد الأصغر، وتغير هو الحد الأوسط، وحادث هو الحد الأكبر.

والمقدمة التي فيها الحد الأصغر تسمى مقدمة صغرى، والمقدمة التي فيها الحد الأكبر تسمى المقدمة الكبرى، والحد الأوسط يتكرر في المقدمتين. ولهذا القياس أربعة أشكال حسب الحد الأوسط:

فإذا كان الحد الأوسط محمولاً في المقدمة الصغرى موضوعاً في المقدمة الكبرى سمي الشكل الأول.

وإن كان الحد الأوسط محمولاً فيهما سمي الشكل الثاني.

والشكل الثالث: أن يكون الحد الأوسط موضوعاً فيهما.

=

....

= والشكل الرابع: أن يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الصغرى محمولاً في المقدمة الكبرى.
أما القياس الاستثنائي: فهو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل. وينقسم إلى متصل ومنفصل:
ومثال المتصل أن تقول: إن كان العالم حادثاً فله صانع، ولكنه حادث فله صانع.
وهو يتركب من مقدم وهو المقدمة الأولى الشرطية، وتالٍ وهو المقدمة الثانية الاستثنائية.
ولا ينتج إلا استثناء عين المقدم أو نقيض التالي، أما استثناء نقيض المقدم أو عين التالي فغير ناتج.
وينقسم المنفصل إلى: مانعة الجمع والخلو، وتسمى حقيقة، وإلى مانعة الجمع، وإلى مانعة الخلو.
ومثال مانعة الجمع والخلو أن تقول: العدد إما زوج أو فرد، فاستثناء المقدم أو التالي ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض المقدم أو التالي ينتج عين الآخر.
وإن كانت مانعة الجمع نتج فيها استثناء العين نقيض الآخر، ولا ينتج استثناء نقيض شيئاً، نقول: هذا العدد إما زائد أو ناقص، لكنه زائد فهو ليس بناقص أو ناقص فهو ليس بزائد، وإن قلت: لكنه ليس بزائد لم ينتج، وإن قلت: لكنه ليس بناقص لم ينتج.
ومثال مانعة الخلو أن تقول: الثوب إما غير أبيض أو غير أسود، فاستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر. فإذا قلت: لكنه أبيض، أنتج أنه غير أسود. أما استثناء عين أحدهما فلا ينتج فلو قلت: لكنه غير أبيض لم ينتج.
(ب): موقف المتكلمين قبل إمام الحرمين من القياس المنطقي:
يقرر شيخ الإسلام أن المتكلمين من جميع الطوائف لم يستخدموا الطرق المنطقية في الاستدلال، بل كانت لهم طرقهم الخاصة بهم، وفي ذلك يقول: «ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم «المناطقة» بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره».
(ج): مدى صحة القول باستخدام إمام الحرمين للقياس المنطقي:
قلت: خلص الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في خاتمة بحثه الماتع في هذه الجزئية إلى قوله:
«أما القياس الأرسطي فلم يستدل به إمام الحرمين، خلافاً لمن قرر ذلك من الباحثين.»
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٥٠٠]

(د): الموقف السلفي من القياس المنطقي:
يذم العلماء السلفيون المنطق، ويحذرون من الانبهار به، فمنهم من اكتفى بتحريم الاشتغال به كابن الصلاح ومن تابعه، أما شيخ الإسلام فكان موقفه موقف الناقد فنقده=

ومثاله:

العالم متغير	وكل متغير حادث	فالعالم حادث
↓	↓	↓
هذه مقدمة أولى	وهذه مقدمة ثاني	وهذه النتيجة

فقياس الشمول (بكل) لا تستخدم في حق الله تعالى؛ لأنه لا يندرج تحت كلي، فله سبحانه المثل الأعلى.

ماذا نستخدم في حقه تعالى؟

قال الشيخ: «ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى» أو قياس الأولى[1] وهو:

= بالدليل والبرهان، وألف في نقده كتابه (الرد على المنطقيين) و«نقض المنطق» و«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان». ويرى شيخ الإسلام أن المنطق لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، وأن قضاياه منها ما هو صادق، ومنها ما هو باطل...

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢١٧ ـ ٢٢٦ بتصرف]

(١) يقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ:

قياس الأولى: وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال وجاز اتصاف الخالق به فالخالق أولى أن يتصف به، وكل ما تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بالتنزه عنه اعتباراً لما بينهما من نسبة الخالقية والمخلوقية المقتضية لأولوية الخالق بالاتصاف بالكمال من المخلوق.

فالسمع والبصر مثلاً من صفات الكمال في المخلوق، فمن يسمع أكمل ممن لا يسمع، ومن يبصر أكمل ممن لا يبصر، فإذا اتصف المخلوق بالسمع والبصر وكان ذلك كمالاً في صاحبه لا يشوبه نقص جاز أن يتصف بهما الخالق، فالخالق أولى بالاتصاف بهما من المخلوق.

وعلى هذا النحو يجري إثبات صفات الكمال لله تعالى، ويجري كذلك في إثبات بعض العقائد الآخرى، وهو أن تثبت لأحد الموجودين أولوية الاتصاف بصفة ثبتت لموجود آخر، اعتبارا لما بينهما من فوارق تقتضي أولوية اتصاف الموجود الأول بما اتصف به الموجود الثاني.

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ:

وهذا القياس كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن، وبه كانوا يستدلون على أن الله يتصف بصفات الكمال اللائقة بذاته تعالى.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٠٧ ـ ٢٠٩ بتصرف]

قوله: (أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال فالخالق أولى به):

وهنا يجب أن نضع قيداً تكمل به العبارة فتصبح العبارة بعد القيد:

«كل ما اتصف به المخلوق من كمال، لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق أولى به».

لماذا وضعنا هذا القيد؟ لأن بعض الكمالات جائزة في حق الإنسان كمخلوق، لكنها في حق الله تعالى مستحيلة.

مثلاً: من يشتهي الطعام أفضل من الذي لا يشتهيه، ومن عنده شهوة الولد أفضل من الذي يفقدها، فالفحولة أفضل من المرض، وهذا لأنها كمال في المخلوق لمكان الاحتياج لها، أما في حق الله تعالى فمستحيلة؛ لأنه هو الغني الحميد، لا يحتاج إلى شيء من خلقه، بل الخلق محتاجون إليه سبحانه جل في علاه. وعليه نقول: كل كمال في المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله تعالى أولى به.

وقوله: **(وكل ما تنزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزه منه):**

وهذا من قياس الأولى، فقياس الأولى:

«كل كمال للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالله تعالى أولى به».

«وكل نقص تنزه عنه المخلوق، فالله تعالى أولى بالتنزه عنه».

وقوله **«وهكذا في المثل الثاني ـ وهو الروح التي فينا، فإنها قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء، وأنها تقبض من البدن، وتسل منه كما تسل الشعرة من العجين»:**

قوله: (الروح التي فينا): فإن الإنسان مركب من روح وجسد.

وهذه الروح (قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية):

الصفات السلبية: التي تسبق بأداة النفي، فتقول: الروح ليست بحجر، وليست كالبدن، وليست مائية..

والصفات الثبوتية: التي لم تسبق بأداة نفي، فتقول: الروح تعرج، وتسلّ، وتصعد.. أما إذا سلطت عليها أداة النفي أصبحت سلبية: لم تصعد، لم تعرج...

• مذاهب الناس في ماهية الروح/

المذهب الأول: ـ

قوله «فمنهم طوائف من أهل الكلام يجعلونها جزءاً من البدن...»:

تحرير مذهبهم: هؤلاء يقولون: إن الروح جزء من البدن. ومعناه: أنه شيء من الجسم، مثل أن تقول:

- العين جزء من البدن.
- اليد جزء من البدن.
- الكبد جزء من البدن..

فهم جعلوا الروح جزءاً من البدن. وهذا غلط، فهي ليست جزءاً من البدن.

وقوله «أو صفة من صفاته، كقول بعضهم: إنها النَفَسْ أو الريح التي تتردد في البدن»:

وهؤلاء فسرو الروح بالنَفَس، وهذا خطأ؛ لأنه لو كان النَفَس هو الروح، فإنك لو نفخت في أي شيء أصبح حياً.

أما أن الأوكسجين ضروري للحياة، فهذه مسألة أخرى، كالأكل والشرب ضروري للحياة، لكن ليست هذه هي الروح، بل الروح فوق ذلك، يعني: وراء ذلك، لا نعرفه لكن نؤمن به.

وقوله «وقول بعضهم: إنها الحياة، أو المزاج، أو نفس البدن»:

بعضهم جعل البدن هي الروح، وهذا خطأ؛ لأن الناس يفرقون حين يموت أحدهم، فإن البدن نفسه هو هو، لكنه لا يسمع ولا يُبصر ولا يتكلم...

فالذي نقص منه شيء هو الروح.

قوله: (أو المزاج): بعضهم ظن أن الروح هي الأمزجة، والأمزجة ـ الطبيعة ـ.

وهكذا يقولون في الطب: هذا طبيعته صفراوي..، يعني أنها أمزجة عندهم. لكن الروح ليست هي المزاج، بل هي شيء وراء ذلك.

نلاحظ هنا أن هؤلاء احتاروا في الروح فمثلوا، فجعلوها جزءاً من البدن، أو هي النَفَس، أو المزاج.

إذن: فهذا فريق شبه ومَثّل، وكان غلطه واضحاً.

ملاحظة:

بعضهم جعل الروح هي النَفَس، وهذا هو الظاهر من اللفظ، أنها (النَفَس. لا النَفْس)؛ لأنه إن قال: النَفْس، فأصبحت كالتوضيح، ولم يشرح أو يُبين، فكأنما قال: (الروح هي الروح).

العلاقة بين الروح والنَّفْس:

- تارة تطلق الروح ويراد بها النَفْس.
- وتارة تطلق النَفْس على أشياء كالدم.
- وتارة تطلق النَفْس على الجسم، وأما الروح فلا تطلق على الجسم
- وقد تشتركان إن أردنا بها الذات، كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ **[البقرة: ٥٤]**، فيراد بها: الروح والجسد.
- وقد تطلق النفس ويراد بها العين، فتقول: أصابته نفس، أي عين.

المذهب الثاني في الروح يبينه قوله:

«ومنهم طوائف من أهل الفلسفة يصفونها بما يصفون به واجب الوجود...»:

هؤلاء كل أوصافهم للروح، صفات سلبية: لا داخل البدن ولا خارجه لا تصعد...

وتبيّن لنا في أقوال المذهب الأول، أنه قائم على التشبيه والتمثيل.

والشيخ يريد أن يُبيّن اضطراب الناس في الروح، وهي ألصق شيء بالإنسان.

تحرير المذهب الثاني/

قوله: (يصفونها بما يصفون به واجب الوجود عندهم): يعني: بما

يصفون به الذات الإلهية، مع العلم أن هذه الأوصاف التي يطلقونها على الروح، لا يُمكن أن يتصف بها إلا ممتنع الوجود.

تأمل قولهم في الروح بأنها: (لا داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض): لو تصورت هذا الكلام وتأملته، لقلت: إن الشيء الذي لا داخل البدن ولا خارجه هو المعدوم، والممتنع الذي لا يُمكن تحققه.

وقوله: (لا مباينة له ـ أي: لا مفارقة ـ ولا مداخلة): هذا كذلك لا يتصف به إلا ممتنع الوجود.

وقوله: (ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض): وهذه كلها ممتنعة لا يمكن تحققها.

وقوله: (**وقد يقولون: إنها لا تدرك الأمور المعينة، والحقائق الموجودة في الخارج، وإنما تدرك الأمور الكلية المطلقة**):

وهم في الواقع يصفون واجب الوجود ـ الله سبحانه وتعالى ـ بهذا الوصف، وهو أن الله تعالى عنده علم بالكليات دون الجزئيات.

توضيح/ ثَمَّ شيء كلي، وشيء جزئي، وثمّ شيء مطلق، وشيء مقيد.

مثال/ لفظ: إنسان لفظ كلي، وأفراده (زيد ـ وعمرو...) هذه جزئي.

فهم يقولون في الروح: إنها تدرك الكليات دون الجزئيات، يعني: هي ممكن أن تتعقل الإنسان، لكن لا يمكن أن تتعقل زيد وعمرو....

ويمكن أن تتعقل الحيوان، لكن لا يمكن أن تتعقل الحصان والحمار....

وخطورة قول الفلاسفة في قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات، أنه يلزم منه: أن الله تعالى لا يعرف محمدا ولا إبراهيم... عليهم الصلاة والسلام، فيبطلون بذلك الرسالات.

وقوله: (**وقد يقولون: إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة**):

هو نفس كلامهم ـ لا داخل البدن ولا خارجه ـ ولكن هنا توسعت الدائرة عندهم.

وقوله: (وربما قالوا: ليست داخلة في أجسام العالم ولا خارجة عنها):

هذه هي أقوالهم، وهي متشابهة، ويمكن أن تسمع أو تقرأ بعض الألفاظ دون بعض.

وقوله «مع تفسيرهم للجسم بما يقبل الإشارة الحسية فيصفونها بإنها لا يمكن الإشارة إليها ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تلحقها بالمعدوم والممتنع»:

ما تفسير الجسم عندهم؟ «هو ما يقبل الإشارة الحسية»: بأن تقول: هنا وهناك.

قوله: «فيصفونها بأنها لا يمكن الإشارة إليها»:

لأنك إن أشرت إليها جعلتها جسماً، والروح ليست بجسم، فقالوا: إن قبلت الإشارة لزم أنها جسم، وهي ليست بجسم.

وقوله «وإذا قيل لهم: إثبات مثل هذا ممتنع في ضرورة العقل. قالوا: بل هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة، وهي غير مشار إليها. وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في العيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال»:

هذه الفقرة فيها عدة أمور:

١ ـ إبطال مذهبهم.

٢ ـ اعتراضهم.

٣ ـ الرد على اعتراضهم.

أولاً: إبطال مذهبهم:

قال لهم الشيخ: إن هذه الأوصاف التي أطلقتموها على الروح، نُلحقها بالمعدوم والممتنع، وهذا معلوم بالضرورة العقلية.

فإذا سألت عاقلاً عن المعدوم قال: هو ما وصفتم وذكرتم في ماهية الروح.

وقولكم: إنه لا يمكن الإشارة إلى الروح؛ لأنه لا يمكن الإشارة إلى الجسم، والروح هي الجسم، هذا يُعرف بالضرورة العقلية.

ثانياً: اعتراضهم:

قالوا: لا، بدليل أن الكليات موجودة، ولا يمكن الإشارة إليها.

فالإنسان الكلي موجود، ولكن لا تستطيع أن تُشير إليه، فهو فرد جزئي مقيد لا مطلق.

إذن: احتجاجهم كان بالكليات، فقالوا: الكليات موجودة، ولا يمكن الإشارة إليها.

ثالثاً: الرد على اعتراضهم:

قوله «وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في الأعيان، فيعتمدون فيما يقولونه في المبدأ والمعاد على مثل هذا الخيال الذي لا يخفى فساده على غالب الجهال..»:

وبمثل هذه الكلمات، يعتمدون في نفي كثير من الحقائق من المبدأ والمعاد إلى غير ذلك.

وقوله «واضطراب النفاة والمثبتة في الروح كثير، وسبب ذلك أن الروح ـ التي تسمى بالنفس الناطقة عند الفلاسفة ـ ليست هي من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، بل هي من جنس آخر مخالف لهذه الجناس، فصار هؤلاء لا يعرفونها إلا بالسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وكلا القولين خطأ»:

هنا يبين الشيخ سبب الاضطراب. وسبب اضطراب النفاة:

لأن طبيعة الروح غير معروفة، فهي ليست من جنس الأشياء التي ذكروها. فليست مادتها ترابية، أو هوائية، أو مائية، فهي جنس آخر غير معروف وغير مشاهد، ومن ثم حاولوا يُعَرِفُونها بالصفات السلبية، فوقعوا في هذا الاضطراب الذي ألحقها بالممتنعات والممنوعات.

قول شارح الطحاوية في الروح:

قال ابن أبي العز: الروح: (جسم روحاني نوراني علوي، لطيف، يسري في البدن كسريان الماء في الورد، وكسريان الزيت في الزيتون، وكسريان النار في الهشيم).

وقوله: (وإطلاق القول عليها بأنها جسم أو ليست بجسم يحتاج إلى تفصيل...):

الشيخ الآن يحرر المسألة:

فلو سُئلت: هل الروح جسم أو ليست بجسم؟ تقول أولاً: حدد لي ماذا تريد بالجسم؟

فإن أردت به الجسم، الذي هو الجسد والبدن كما هو في اللغة، فالروح ليست جسماً بهذا المعنى.

والدليل على أن الجسم هو الجسد، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤] وقوله: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

- الجسم عند المتكلمين: يقولون: إن الجسم هو الموجود. وعلى هذا التعريف للجسم، فهل الروح جسم أم لا؟ نعم، هي جسم.
  - ومنهم من يقول: هو القائم بنفسه، والروح على هذا المعنى جسم.
  - ومنهم من يقول: هو المركب من الجواهر المنفردة.
  - ومنهم من يقول: هو المركب من المادة والصورة.

قوله: (وكل هؤلاء يقولون: إنه مشار إليه إشارة حسية):

إذا كان قولهم في الجسم: إلى أنه ما يُشار إليه، بصرف النظر ـ عن التركيب من المادة والصورة، أو من الجواهر الفردة ـ ويقولون: هو ما يُشار إليه، وأنه هنا وهناك، فهل الروح جسم بهذا الإعتبار؟

نعم؛ لأن الروح مما يُشار إليه ويتبعه البصر، كما في الحديث (إن الروح إذا خرج تبعه البصر)[(١)] فالبصر يتبع شيئاً موجوداً مشاراً إليه.

وقوله: (والمقصود أن الروح إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو ذلك من الصفات والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا، والشيء إنما تدرك حقيقته إما بمشاهدته أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أولى لمباينته لمخلوقاته مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول هم أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه، منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها):

ذكر صفات ثبوتية للروح: أنها حية، عالمة، قادرة، سمعية، بصيرة.

ومع وجود هذه الصفات الثابتة للروح، فإن العقول تعجز أن تبين ماهيتها، أوحقيقتها؛ لأنهم:

١ ـ لم يشاهدوا الروح، فهي أمر غيبي.

٢ ـ ولم يشاهدوا نظيرها.

وهنا ذكر للروح صفات ثبوتية، ومع وجودها، فإن العقول لا تستطيع بيان حقيقتها.

ومع كونها بهذه الصفات، فإن من زعم بأنها كالأجسام فقد غلط غلطاً واضحاً. فليست الروح كالجسد، ولا الجسد كالروح.

إذن: فكما أن العقول عجزت عن معرفة كيفية وحقيقة وكنه الروح، فهي أعجز عن معرفة كيفية الصفات لله سبحانه وتعالى.

فالشيخ استخدم قياس الأولى، في بيان أن إطلاق الصفات على الله تعالى لا يلزم منه التشبيه، كما أنه لا يلزم من إثبات الصفات على الروح أي تشبيه.

---

(١) أخرجه مسلم في الجنائز باب في إغماض الميت (٩٢٠).

فإذا كانت المباينة والاختلاف واقع بين مخلوقين ـ الروح والجسد ـ فالاختلاف والمباينة بين الخالق والمخلوق أعظم[١].

وقوله «فإذا كان من نفى صفات الروح جاحداً معطلا لها، ومن مثلها بما يشاهده من المخلوقات جاهلا ممثلا لها بغير شكلها، وهي مع ذلك ثابتة بحقيقة الإثبات، مستحقة لما لها من الصفات ـ فالخالق سبحانه وتعالى أولى أن يكون من نفى صفاته جاحدا معطلا، ومن قاسه بخلقه جاهلا به ممثلا، وهو سبحانه ثابت بحقيقة الإثبات، مستحق لما له من الأسماء والصفات»:

عرفنا موقف الناس إزاء الروح:

١ ـ بين جاحد معطل للصفات، فيصفونها بالصفات السلبية، ويمثل هذا الفريق الفلاسفة

٢ ـ وبين ممثل مشبه للصفات.

ومع هذا الاختلاف والاضطراب فإن الروح باقية على حقيقتها، فاختلافهم لا يؤثر على ماهيتها، وهي مستحقة لما لها من الصفات.

فإذا كانت كذلك، فالخالق ـ جل وعلا ـ أولى، فمن نفى صفاته كان جاحداً معطلاً، ومن قاسه بخلقه كان ممثلاً مشبهاً.

وصفات الله تعالى ثابتة، سواء وجد من ينفيها أو يمثلها، فهي حقيقة ثابتة.

مسائل في الروح:

١) هل الروح قديمة أم حادثة؟

قال بعضهم: إنها قديمة، واستدلوا بـ: قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، ظناً منهم، أن أمر واحد أوامر.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: وكذلك الروح تتصف بصفات، فهي حية عالمة سمعية بصيرة، ومع ذلك تباين ما يشاهد من المخلوقات. فالله تعالى مع اتصافه بما يستحقه من صفات الكمال فهو أولى بمباينة المخلوق من مباينة المخلوق للمخلوق.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢١٤]

وبقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [ص: ٧٢]، فتوهموا أن الإضافة دليل على قدمها، لقدمه تبارك وتعالى.

والقول الصحيح: أن الروح حادثة، ذكره إجماعاً ابن قتيبة والمروزي، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، والروح شيء من الأشياء، فتدخل ضمن العموم.

وبأن الأوصاف التي وصفت بها الروح من كونها تقبض وتسل، وتذهب وتجيء، دليل على عدم قدمها، فهي ليست من أوصاف القديم، وإنما دليل على حدوثها.

وبأن الله تعالى خاطب الإنسان فقال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩].

فهل خطاب الإنسان، المراد به الروح أم الجسد، أم الروح والجسد معاً؟

الصحيح: أن المخاطب يراد بهما جميعاً ـ الروح والجسد ـ ، وقد يراد به أحدهما لقرينة، وهذا نظيره النطق (الكلام):

هل يُطلق على اللفظ دون المعنى، أو على المعنى دون اللفظ، أو على مجموعهما؟

الصحيح: أنه يُطلق على مجموعهما، لكن قد تريد أحدهما لقرينة.

وعليه فإذا أطلق لفظ ـ الإنسان ـ فالمراد به: الروح والجسد.

مثال: قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ...﴾ [الإسراء: ١]، المراد هنا: الإسراء به روحاً وجسداً، وقد وهم من قال بالروح دون الجسد.

فقوله «قد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»، أي: لم أخلق جسمك دون روحك، فهو أصلاً لم يك شيئاً ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١].

يعني: لا روح ولا جسد. وهذا هو الصحيح، ومن ظن غير ذلك، فقد أخطأ أو توهم.

رد أدلة من قال إن الروح قديمة:

أ/ قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾، نقول: إن أمر مصدر بمعنى مأمور، والمصدر يُطلق ويراد به المفعول، تقول:

- درهم ضَرْب الأمير، بمعنى: مضروب الأمير.
- خلق بمعنى مخلوق، وهنا أمر بمعنى مأمور.

ب/ وقوله تعالى: «ونفخت فيه من روحي»:

أولاً: نعرف أقسام المضاف إلى الله تعالى وهو قسمان:

١ ـ إضافة معاني، كالعلم والحكمة... فهذه من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

٢ ـ إضافة أعيان وهي قسمان:

(أ) عين غير قائمة بنفسها، كالساق والقدم.. فإذا أُضيفت إلى الله تعالى كانت من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، أي أنها من صفات الله تعالى.

(ب) عين قائمة بذاتها، كالكعبة والناقة والروح، فهذه إن أضيفت إلى الله تعالى كانت من باب إضافة التشريف والتكريم.

فتكون إضافة الروح إلى الله تعالى من باب إضافة التشريف والتكريم.

ملاحظة

أثبت بعضهم قِدم الروح بحديث الميثاق، ولكن نقول: يمكن أن يكون الله تعالى استخرجها، لكن ليس معنى ذلك، أنها قديمة قبل وجود الجسد.

٢) هل تفنى الروح (أي: تُعدم)؟!

الفناء عليها ليس بمستحيل، لكن النصوص التي وردت:

- إن أرادوا بوفاتها، مفارقتها للجسم مفارقة مستمرة إلى البعث فهذا صحيح.
- وأما إن أرادوا أنها تعدم، وتتلاشى وتُصبح لا شيء بعد مفارقتها الجسد، فالنصوص على خلاف ذلك.

وبعضهم يستدل على فنائها بالصعق. فهل الصعق إفناء للروح؟

لا يلزم من الصعق الموت، فموسى خرّ صعقاً، ولم يُعد هذا موتاً، والناس عندما يصعقون في النفخ لا يموتون، وعليه فالموت هو: مفارقة الروح للجسد.

٣) هل الأنفس متعددة أم واحدة؟

وردت تسميات للنفس وهي:

- ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف: ٥٣].
- ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ [الفجر: ٢٧].
- ﴿ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ [القيامة: ٢].

وعليه: فإن الصحيح: أن النفس واحدة، لكن هي بطبيعتها أمارة بالسوء، فإن جاءها الإيمان أصبحت لوامة تلوم صاحبها على المعاصي، وإن زاد الإيمان أصبحت مطمئنة.

ومن أراد الاستزادة فليراجع كتاب الروح للإمام ابن القيم رحمه الله تعالى.

الخلاصة:

مرّ معنا المثلان المضروبان وهما: (الجنة ـ والروح)[1].

ومقصود شيخ الإسلام من ضرب هذه الأمثال هو:

بيان مفهوم التشبيه كما يفهمه السلف، وبيان الاضطراب الذي يقع فيه المتكلمون وغيرهم من الفرق المنحرفة، في مفهوم التشبيه[2].

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ضرب الشيخ مثلين وهما (الجنة والروح)، والأمثلة التي تدل على عجز الإنسان بمعرفة حقائق الأشياء المادية كثيرة، خاصة في عصرنا منها:

الكهرباء: فإننا نرى آثارها، ولكن لا نعرف من حقيقتها إلا أنها قوة، لكن كيف تسري؟ وكيف تجري؟ هذه يعجز الإنسان عن معرفتها، مع أنه من اكتشفها بما سخر الله تعالى له من الإمكانات.

الجاذبية: قوة الجذب ما هي؟ لا يستطيع معرفتها.

الجن والشياطين، والملائكة، لهم صفات وحقائق، لكن لا نعرف حقيقتها وكنهها.

(٢) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وكما استخدم الإمام أحمد قياس الأولى في إثبات=

قوله «فصل/ (وأما الخاتمة الجامعة ففيها قواعد نافعة):

القاعدة الأولى

(أن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي....)[(١)].

مر معنا أن طريقة القرآن والرسل في التعريف بالذات الإلهية هي:

١ ـ إثبات مفصل.

٢ ـ ونفي مجمل.

الإثبات المفصل، تقول: سميع، عليم، حكيم....

والإثبات المجمل، كما لو قلت: لله الأسماء الحُسنى.

النفي المجمل، تقول: ليس كمثله شيء.

والنفي المفصل، كما لو قلت: ليس كمثله شيء في سمعه وبصره....

إذن عندنا: نفي مجمل، ونفي مفصل، وإثبات مجمل، وإثبات مفصل.

فطريقة الرسل: إثبات مفصل، ونفي مجمل.

وطريقة غيرهم: نفي مفصل، وقد يأتي إثبات مجمل. وبعضهم كما قلنا: لا يصف الله تعالى إلا بالوجود.

= العقائد على نحو ما قدمنا، فكذلك استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الباب في إثبات مباينة الخالق للمخلوق في الحقيقة وعدم التشابه بينهما، وإن ذلك أولى من المباينة بين مخلوقات الآخرة ومخلوقات الدنيا رغم ما بينهما من رابطة الاتصاف بالمخلوقية.

يقول شيخ الإسلام: (فإن الله أخبرنا عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، فأخبرنا أن فيها لبناً وعسلاً وخمراً وماءً ولحماً وحريراً وذهباً وفضة وفاكهة وحوراً وقصوراً «وقد قال ابن عباس: «ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء» وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينهما من التباين مالا يعلمه إلا الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات من مباينة المخلوق للمخلوق).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢١٤]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: إن نهج الإمام مالك فيما يتعلق بصفة الاستواء، هو منهجنا فيما يتعلق بجميع الصفات.

مثال للصفات التفصيلية التي يأتي بها من حَادَ عن طريق الرسل:

تجد في كلامهم: الله تعالى منزه عن الجهات، والمحاذيات، والكمية، ولا فوق ولا تحت، ولا يمين ولا يسار، لا يحويه مكان...).

فتجد أن المتكلمين إنما يتجهون للوصف السلبي حتى في صفة العلم.

حَاجَّ عبد العزيز الكناني، بشراً المريسي فقال له: هل الله عالم؟ قال: أقول لا يجهل، قال له: تقول يعلم، قال: أقول لا يجهل.

فلماذا هم لا يثبتون الصفات الثبوتية لله تعالى؟

لأن المتكلمين عندهم: أن الصفات السلبية، لا تقوم بالذات، بخلاف الصفات الثبوتية، فهي قائمة موجودة.

مثال: الكتاب، إذا قلت: الكتاب أسود، فهنا صفة، وهي السواد قامت بالكتاب.

لكن إذا قلت: الكتاب ليس بأسود ولا أخضر، فهذه الصفات السلبية لا تقوم به.

فهم لأجل هذا لا يمتنعون من إطلاق الصفات السلبية، وإطلاق الصفات الإضافية.

وثمَّ ألفاظ سلبية يأتون بها توهم بأنها صفات ثبوتية، كالقدم، والوحدانية، والبقاء، والمخالفة للحوادث. فهذه عندهم صفات سلبية؛ لأنها لا تقوم عندهم بالذات.

وأما الصفات التي يثبتونها عقلاً، يسمونها صفاتا ثبوتية.

عرفنا القاعدة في: الإثبات المفصل والنفي المجمل.

فائدة

الأصل في التعريف أن تأتي بالصفة الثبوتية فَتُعَرِّفْ.

لو قلت لكم: ماذا يلبس أحمد، تقولون: يلبس شماغاً أحمر. فهنا عرفته بطريق الإثبات.

أما لو جئت تعرف به عن طريق السلب أو النفي، فقد يطول الكلام ولا تصل إلى الحقيقة، مع ما يعتريه من سوء أدب.

فتقول: ليس بأبيض ولا أخضر....، فستعدد الألوان ولا تصل إلى حقيقة.

ولو أردت أن تُعرف بإنسان، وأردت أن تنفي عنه صفات النقص فأنت بين طريقين:

أ/ إما تقول: هذا إنسان كامل في أوصافه ليس له مثيل.

ب/ وإما أن تقول: هذا ليس بأعمى ولا أعرج ولا....

فهنا أنت سلكت طريقاً مخالفا. وهذا المسلك هو الذي يسلكه المتكلمون، في التعريف بالله تعالى.

إذن: الأصل في النفي أن يكون مجملاً، لكن لماذا يأتي في بعض الأحيان مفصلاً؟

أ) لأن المقام يقتضيه، فيحتاج أن تأتي بالنفي. مثال: عندما يغلط شخص ويقول: الشيخ لبس عمامة سوداء، فيحتاج المقام في الوصف أن تقول: العمامة ليست سوداء بل حمراء.

فهنا سلكت طريق الوصف السلبي مع أنه خِلاف الأصل؛ لأن المقام اقتضاه، وهو وجود شبهة، فاقتضى الخروج عن الأصل في التعريف وقول: ليست سوداء بل حمراء.

فهنا لما يوصف الله تعالى بالنقص نحتاج إلى نفي الشبهة.

قال تعالى: «لم يلد ولم يولد»، فهنا فصّل في النفي؛ لاقتضاء المقام، وهو أن النصارى قالوا: المسيح ابن الله، وقالت اليهود: عزير ابن الله، وقال المشركون: الملائكة بنات الله، فاحتاج المقام للتفصيل.

ب) ولدفع توهم نقص في صفة ثبوتية.

وقوله: «**وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً...**».

يعني: أن النفي المحض الذي لا يتضمن إثباتاً، لا مدح فيه.

لكن متى يكون في النفي مدح؟ إذا تضمن إثباتاً.

وعليه: فإن الأصل في النفي المجرد، خلوه عن مدح وكمال؛ لأن النفي المحض، عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء، هوكما قيل: ليس بشيء.

وقوله «فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح...»:

فقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، جاء النفي هنا ليُبين كمال حياة الله تعالى وقيوميته. فإن الإنسان له حياة وقيومية، لكنها ناقصة؛ لتطرق السنة والنوم إليه.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾، هنا النفي جاء ليُبين كمال قدرة الله تعالى.

وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ...﴾ [سبأ: ٣]، هنا جاء النفي مفصلاً؛ لبيان كمال صفة ثبوتية وهي العلم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، هنا جاء النفي مفصلاً؛ لبيان كمال صفة ثبوتية وهي القدرة والقوة، وكذا جاء مفصلاً؛ لدفع توهم النقص، فإن اليهود قالوا: إن الله تعالى خلق السموات في ستة أيام وتعب فاستراح يوم السبت.

فهنا أُلصقت بالله تعالى صفة نقص وهي ـ الإعياء والتعب ـ من اليهود، فاقتضى المقام نفي هذه الصفة التي ألحقها اليهود بالذات الإلهية.

وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، هذه الآية استدل بها نُفاة الرؤية من المعتزلة والإباضية وقالوا: إن البصر لا يدرك الله تعالى ولا يراه[1] ....

(١) تعرض الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: في مواضع كثيرة من بحثه الماتع لمسألة الرؤية، ورتبتها على النحو التالي:
أ) الأدلة على إثبات الرؤية وجوازها:
ذكر الشيخ أن إمام الحرمين استخدم قاعدة الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله على جواز رؤية الباري فقال:
=

....

= كما استخدم هذه الصورة في إثبات جواز رؤية الباري، إذ قرر ما يلي:
أولاً: أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وإن حقيقة الوجود لا تختلف، وهذا معلوم بالضرورة العقلية.
ثانياً: إذ رئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود.
ثم قال الشيخ بعد سرد كلام إمام الحرمين: والذي يبغيه إمام الحرمين من هذا الاستدلال، هو اعتبار جواز رؤية الله تعالى باعتباره موجوداً، قياساً على رؤيتنا للموجودات اعتبارا لوجودها. [منهج إمام الحرمين ٢٠٤]
وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ من مواضع استدلال إمام الحرمين بالنصوص القرآنية على العقائد «رؤية الله في الآخرة» فقال:
يعتبر إمام الحرمين قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ نصاً في إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، مع أن النظر يأتي بعدة معانٍ: فيأتي بمعنى الترقب والانتظار، ويأتي بمعنى النظر العقلي، ويأتي بمعنى الترحم ويأتي بمعنى الإبصار، وفي هذا يقول: «قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان وعداً من الله تعالى صدقاً وقولاً حقاً، والدليل عليه نص الكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ والنظر ينقسم معناه في اللغة، وتعتوره وصائل مختلفة على حسب اختلاف معانيه، فإن أريد به «الترقب والانتظار استعمل من غير صلة، قال الله تعالى في الأنباء عن أهوال المنافقين ومخاطبتهم المؤمنين وقد حيل بينهم وبينهم: ﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾» معناه: انتظرونا.
وإن أريد بالنظر الفكر وصل بفي فتقول: نظرت في الأمر إذا تدبرته، وإذا أريد به الترحم وصل باللام، فتقول: نظرت لفلان، وإذا أريد به الأبصار أي الرؤية، وصل بإلى. والنظر في الآية التي احتججنا بها موصول بإلى خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة، فاقتضاء النظر إثبات الرؤية.
فالقرينة التي جعلت الآية نصاً في إثبات الرؤية العقل، فهو يجوز رؤية الباري تعالى كما في النص السابق. ثم اللغة فهي التي حددت المعنى المراد بالنظر حسب أداة الوصل ولهذا يقول إمام الحرمين «الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص في الرؤية». ويضاف على ذلك اقتران النظر بالوجوه والإخبار عنها.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٧ ـ ٢٣٨]
ويقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ في موضع آخر:
ومن الأمثلة الدالة على أثر القرينة في تحويل الظاهر نصاً، قوله تعالى في إثبات رؤية المؤمنين لربهم ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ فالمعتزلة اعتبروا هذه الآية من قبيل الظاهر مع أنها نص، كما سبق ذكره عند إمام الحرمين، في إثبات الرؤية للقرائن=

....

= التي حفت بها من تعدية النظر بإلى، وإسناده إلى الوجوه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٥٨]

وذكر الشيخ ـ سلمه الله تعالى ـ: استخدام إمام الحرمين للمفهوم في إثبات جواز رؤية الله تعالى فقال:

يرى إمام الحرمين أن قوله سبحانه وتعالى حكاية لسؤال موسى ربه ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ يدل بمنطوقه على طلب الرؤية، ويدل بمفهومه على جواز الرؤية التي طلبها في حقه تعالى، ذلك أن طلب الرؤية على هذا النحو جاء من نبي معصوم يعرف ما يجوز في حقه تعالى وما يستحيل، ومن ثم لا يعقل أن يطلب النبي أمراً مستحيلاً في حقه تعالى، فدل طلبه للرؤية على جوازها. وإثبات جواز الرؤية على هذا النحو إثبات له بمفهوم الآية الذي فهم، ليس فقط من مجرد طلب الرؤية ولكن للقرينة التي به، وهي صدور هذا عن نبي معصوم يعرف ما يجوز في حق الله فيطلبه، وما يستحيل في حقه فلا يطلبه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٤٠]

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في موضع آخر:

أما أخذ إمام الحرمين بالمفهوم فقد سُبق فيه بشيخه الأشعري ـ خلافاً لمن نقل عنه القول بنفي المفهوم ـ فقد ذكر عنه إمام الحرمين استخدامه للمفهوم في إثبات الرؤية لله تعالى، يقول إمام الحرمين: (وقد نقل النقلة عنه «أي عن أبي الحسن الأشعري» رد الصيغة والمفهوم، وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم، فإنه تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى سبحانه ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ وقال: لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء، أشعر ذلك بنقيضه في السعداء).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٢٨، وانظر ص: ٣٨٢]

وقد نبه الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ إلى أن الأشاعرة يثبتون الرؤية في حين ينفون الجهة عن الله تعالى فيقول:

ولقد أبطل إمام الحرمين دعواهم استحالة الرؤية عقلاً، ولكن أدلته التي استخدمها منطلقة من أصوله الأشعرية، ومنها: نفي الجهة عن الله تعالى، وفي الوقت نفسه يثبت الرؤية، ولسنا الآن في صدد بيان اضطرابه في كلامه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٨]

وقال: إذ يرى إمام الحرمين أن إثبات الرؤية لا يستلزم الجهة، فالله يرانا ويبصرنا وليس هو في جهة من المرئي.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٧]

وأشار الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ إلى استخدام السلف للمفهوم في إثبات قضايا عقدية ومنها «رؤية الله تعالى» فقال: =

....

= ولقد استخدم السلف المفهوم في إثبات قضايا عقدية، فأثبتوا الرؤية مستدلين بمفهوم قوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ جاء في مجموع الفتاوى قال رجل لمالك: يا أبا عبدالله هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة؟ فقال مالك: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب، قال تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾. وعن المزني قال: سمعت ابن أبي همام يقول: قال الشافعي في كتاب الله (كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ) دلالة على أن أولياءه يرونه على صفته.

وجاء فيه أيضاً: قال أبو عبد الله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ فلا يكون حجاب إلا لرؤية، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد فإنه يراه والكفار لا يرونه). فأنت ترى مالكاً والشافعي وأحمد استدلوا على ثبوت الرؤية، أي رؤية المؤمنين لربهم بمفهوم قوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ فمنطوق الآية أن الكفار محجوبون عن رؤية الله، فدل مفهومها أن المؤمنين ليسوا بمحجوبين عن رؤية الله، أي أنهم سيرونه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٤٥]

وذكر الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ أن أبا الحسن الأشعري احتج بالإجماع في إثبات الرؤية فقال: ولقد استخدم الأشاعرة قبل إمام الحرمين الإجماع إذ احتج به أبو الحسن الأشعري في إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٢٩]

ب) إنكار المعتزلة للرؤية والرد عليهم:

أولاً: استدل أهل السنة والأشاعرة على جواز الرؤية بمجموع من الأدلة من نصوص الوحيين فما الذي حمل المعتزلة على رفضهم هذه الأدلة؟

في هذا يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ:

فما الذي جعل المعتزلة لا يثبتون الرؤية بهذه الآية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ ولماذا يؤولونها وهي نص كما قرره إمام الحرمين والنص لا يحتمل التأويل؟

أقول: الذي منع المعتزلة من ذلك والذي جعلهم يرفضون كون الآية السابقة نصاً في الموضوع وجعلهم يؤولونها:

أولاً: زعمهم أن العقل يحيل رؤية الله، فرؤيته مستحيلة بالحواس وبدونها، ولأن من لوازم الرؤية إثبات الجهة، وإثبات الجهة يستلزم التجسيم، والباري تعالى ليس بجسم.

ثانياً: الآية السابقة معارضة، كما يرون، بآية أخرى، وهي قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وقوله تعالى لموسى ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ إجابة لسؤاله إياه قائلاً ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٨]

ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في موضع آخر: =

....

= فالمعتزلة يرفضون إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، ويؤولون النصوص التي تثبت الرؤية، وقد حملوا النظر في قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ على الانتظار.

ودوافع المعتزلة إلى هذا التأويل: زعمهم أن إثبات الرؤية يناقض الدليل العقلي والسمعي.

أما الدليل العقلي: فيرون أن إثبات الرؤية يستلزم الجهة، والجهة من لوازم الأجسام، والله تعالى منزه عن ذلك بالدليل العقلي القاطع، فيبطل ما أدى إليه.

أما الدليل السمعي: فيرون أن الله امتدح نفسه بأنه لا يدرك بالأبصار قال تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

واستدلوا كذلك على قولهم باستحالة الرؤية بقوله تعالى ﴿لَن تَرَانِي﴾ جواباً لسؤال موسى عليه السلام الرؤية قال تعالى حكاية عنه ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فأجابه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾. فاستدل المعتزلة بهذا الجواب بأن الله لا يرى مطلقاً. وبناء على هذه الأدلة وغيرها منعوا القول برؤية الله وتأولوا الآيات المثبتة لها.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٥ ـ ٢٧٦]

وأما رد المعتزلة للأحاديث المثبتة للرؤية فيقول الشيخ: سدده الله تعالى ـ:

الواقع أن منهج المعتزلة يقوم على أساس أن الأصل في إثبات العقائد هو الدليل العقلي. ومن ثم إذا كان الخبر المتواتر موافقاً لدلالة العقول قبل مضمونه العقدي لا بالنظر إلى نفس الخبر، بل اعتباراً لدلالة العقل، أما إذا خالف الخبر المتواتر ما يدل عليه العقل عندهم فإنهم يقطعون بعدم صحة نسبته إلى الرسول، ومن ثم لا يثبتون به العقائد، وبناء على هذا ردوا أحاديث الرؤية محتجين بأنها من قبيل الآحاد، فالأحاديث في الرؤية بلغت ثلاثين حديثاً يقول ابن حجر: (جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين وأكثرها جياد، وأسند الدارقطني عن يحي بن معين قال: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح). ومع هذا فالمعتزلة ترفض الأحاديث الواردة في الرؤية بحجة أنها من قبيل الآحاد.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٣، وانظر ص: ٣٨٥ ـ ٣٧٢]

ثانياً: في الرد على المعتزلة:

يقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ:

أما أدلتهم العقلية والسمعية لنفي الرؤية فباطلة، فلا تنهض لنفي الرؤية ومنعها ومن ثم لا تعتبر أدلة مقتضية لتأويل الآيات المثبتة للرؤية، وصرفها عن ظاهرها. [منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٧]

ويقول في موضع آخر: =

....

= ... ولكن نريد أن نصل إلى أن دعوى المعتزلة أن الرؤية مستحيلة عقلاً غير مسلمة، ولذلك فلا تقبل هذه الدعوى كقرينة لإجازة صرف الآية السابقة عن معناها الحقيقي، بمجرد هذه الدعوى التي لا أساس لها.

أما دعوى أن الآية معارضة بقوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ فقد أجاب إمام الحرمين عنها قائلاً: «قلنا في الكلام على هذه الآية مسالك، منها أن الرب تعالى لا يدرك جرياً على ظاهر الآية بل يرى» أي كأنه يريد أن يقول إن الآية تمنع الإدراك، والإدراك أخص من الرؤية، ولم تتعرض الآية للرؤية، والرؤية أعم، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

وهناك جواب آخر ذكره وهو مبني على التسليم بان المراد بالإدراك هنا الرؤية، فمع التسليم بأن الإدراك بمعنى الرؤية، وجاءت آية تثبتها وآية تمنعها، فإعمال الآيتين أولى من إلغاء إحداهما، ويتم الإعمال بحمل المطلق على المقيد، فالآية التي تثبت الرؤية مقيدة للمؤمنين في الآخرة، والتي تنفيها مطلقة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٩]

ويقول الشيخ في موضع آخر:

ثم لو سلم أن الإدراك بمعنى الرؤية فالآية التي تنفي الإدراك مطلقة، والآية الأخرى المثبتة للرؤية قيدت الرؤية بالآخرة، فيحمل المطلق على المقيد، فالله تعالى لا تدركه الأبصار في الدنيا، ولكنها تراه في الآخرة؛ إعمالاً للآيتين.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٧، وانظر: ص ٢٦٨]

وذكر الشيخ أن الباقلاني أبطل مذهب المعتزلة الذين يمنعون رؤية الباري مطلقاً، بقاعدة الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه فقال:

كما استخدمه في إبطال مذهب المعتزلة الذين يمنعون رؤية الباري مطلقاً، إذ يزعمون أن الله قد تمدح بقوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ والقول بأنه سيرى في الآخرة، يؤدي إلى زوال هذا المدح. فبين الباقلاني أنه تعالى إنما تمدح بقوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ ولم يتمدح باستحالة رؤيته، فالطعوم والروائح والمعدوم لاترى وليست ممدوحة بذلك. فالمتفق عليه هنا: أن الطعوم والروائح والمعدوم ليست ممدوحة بعدم رؤيتها، والمختلف فيه: هل عدم رؤية الباري تتضمن مدحاً؟ فقاس المختلف فيه على المتفق عليه إذ لافرق.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٩]

ويقول الشيخ متمما الرد على المعتزلة:

أما قوله تعالى لموسى ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ والذي عارض المعتزلة بها إثبات الرؤية بقوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ فقد أجاب عن اعتراضهم قائلاً: «وإن عارضونا بقوله تعالى في جواب موسى ﷺ ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ فهذه الآية من أصدق الأدلة على ثبوت=

والشيخ هنا ـ من خِلال هذه القاعدة: (أن النفي المحض لا يتضمن إثباتاً) قَلَبَ الدليل عليهم، فجعله دليلاً على الإثبات لا على النفي.

توضيح:

النُفاة استدلوا بالآية على نفي الرؤية. والشيخ قال: لا تدركه، يعني: لا تحيط به وإن رأته.

إذن: فالإدراك يتردد بين معيين: الإحاطة أو الرؤية. والشيخ قال: حمله على الإحاطة، أرجح من حمله على الرؤية.

ما الدليل على الرجحان؟ أن الآية سيقت مساق التمدح، فالله تعالى يريد مدح نفسه، ولو حملنا الإدراك على الرؤية وقلنا: إن الله لا يُرى لألغينا التمدح في الآية؛ لأن المعدوم لا يُرى. فهل في قولك إن المعدوم لا يُرى مدح؟ لا.

= جواز الرؤية، فإن من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباه لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة». فالجويني قلب عليهم الدليل فالدليل الذي استدلوا به على نفي الرؤية جعله نصاً في إثباته، وبهذا لا تعارض بين هذه الآية، والآية السابقة التي تثبت الرؤية. وبالتالي: لا يلتفت إلى اعتراض المعتزلة، ومحاولاتهم في تضعيف دلالة الآية السابقة عقلاً وسمعا دلالة نصية على الرؤية. ونضيف إلى رد إمام الحرمين على المعتزلة: أنه لو كان المقصود نفي الرؤية مطلقاً في الدنيا والآخرة، ومن جميع الناس وفي جميع الأحوال، لرد الله على طلب موسى الرؤية بقوله لا أرى وأما قوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ فهو نفي للرؤية في الدنيا، وهذا لا ينفي جوازها، ولا سيما وقد سألها موسى ﷺ كما قال إمام الحرمين.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٩ ـ ٢٤٠]

ويقول الشيخ في موضع آخر: وغاية ما ينتهي إليه إمام الحرمين من إبطاله لأدلة المعتزلة على استحالة الرؤية، هو عدم اعتبار هذه الأدلة، ومن ثم يكون تأويلهم للنظر بالانتظار تأويلاً باطلاً لعدم اقترانه بدليل صحيح يوجبه.

ولما قلب الأشاعرة الدليل على المعتزلة حاول الأخيرون تأويل الآية وهي قوله تعالى ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ فحمل بعضهم كما يقول إمام الحرمين طلب الرؤية: على أن موسى طلب علماً ضروريا بالله. وقال بعضهم: إنما سأل موسى الرؤية لقومه. وقال بعضهم: إن موسى كان يعتقد جواز الرؤية غالطاً. وهذه التأويلات كما ترى لا دليل عليها، فهي إذاً من التأويلات الباطلة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٧٧ ـ ٢٧٨]

فإذا حملت الإدراك على الرؤية ألغيت التمدح في الآية؛ لأن المعدوم الممتنع لا يُرى[(١)].

فحتى أُبقي التمدح في الآية ماذا أفعل؟

قال الشيخ: أحمله على الإحاطة، فيصبح المعنى: لا تحيط به وإن رأته، كما أنها لا تحيط به علماً ولو علمته.

لو قال قائل: ما الدليل على أن الإدراك يأتي بمعنى الإحاطة؟

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ ﴾ [الشعراء: ٦١ ـ ٦٢] ، وجه الدلالة:

أثبتت الآية الترائي، وموسى نفى الإدراك، فدل على أن الرؤية غير الإدراك، وأن الإدراك فيه معنى زائد عن الرؤية، وهو الإحاطة.

خُلاصة المسألة: قلنا إن الإدراك يأتي بمعنيين: الإحاطة ـ والرؤية، وكلاهما له وجه صحيح، فذكرنا وجه إتيانه بمعنى الإحاطة، أما إتيانه بمعنى الرؤية فهو واضح نقول: أدركته ببصري، بمعنى رأيته بصري[(٢)].

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى: ـ الفرق بين المعدوم والممتنع:
أن المعدوم: ما يُمكن وقوعه إذا كان ممكناً. والممتنع: المستحيل الذي لا يمكن وقوعه حسب إدراكنا. فالمعدوم أعم، فهو يُطلق على الممتنع والممكن، فهو لا يقع، لكن من الجائز وقوعه.

(٢) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: الأمور الظاهرة التي تتردد بين معنيين:
إن كان التردد بين معنيين متساويين قيل: مجمل يحتاج إلى بيان. وإن كان يتردد بين معنيين في أحدهما أظهر من الآخر قيل: ظاهر، ولا تصرفه عن ظاهره إلا بدليل أو قرينة. ويعبرون عما يكون نصا في معناه بأنه: نص، وهو القطعي الذي لا يحتمل معنى آخر، كقوله تعالى ﴿ تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾. وقد يكون المعنى ظاهرا، لكن يتقوى ويصبح نصا بقرائن تحف به سواء قرائن عقلية أو مقالية أو حالية. مثل قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ ﴾ فهذه الاية نص في إثبات الرؤية، ولا تحتمل غيرها. مع أن كلمة ناظرة تأتي بمعنى منتظرة، كما في قوله تعالى قالت إني ﴿ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾، أي: منتظرة، وهذا التفسير دل عليه السياق. لكن المراد بالآية السابقة هنا: الرؤية، للقرائن التالية:

١ ـ جاءت بلفظ وجوه، والوجوه لا تنتظر.

٢ ـ تعليقه الرؤية بالوجه.

٣ ـ القرينة المقالية وهي: مجيء حرف الجر إلى.

=

بقي أن نعرف أيهما أرجح؟

قال الشيخ: حمله على الإحاطة أرجح. ووجه الرجحان:

إبقاء التمدح في هذه الآية، فلو حملتها على الرؤية ألغيت التمدح.

ما وجه الإلغاء؟

أن كثيراً من الأشياء الغير ممدوحة لا تُرى، كالممتنع وغيره، وليس في كونه لا يُرى أي مدح.

الرد على نفاة الرؤية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، قال النفاة: لا تدركه يعني: لا تراه.

والجواب من وجهين:

أ ـ عدم التسليم بأن معناها الرؤية، وإنما المعنى المراد «الإحاطة» على ما بينا.

ب ـ على فرض التسليم: بأن الإدراك بمعنى الرؤية، فإنه قد جاءت أحاديث وآيات تثبت الرؤية، فنقيد المطلق، ونخصص العام. وهذا رد الإمام أحمد على الجهمية.

= ٤ ـ الأحاديث التي جاءت في إثبات الرؤية.

٥ ـ الآيات التي فُسرت على أنها الرؤية.

٦ ـ والاستدلال إما أن يكون منطوقا أو مفهوما. والمنطوق كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام (إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر). والمفهوم كقوله تعالى ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾، فأنت تفهم من فحوى الكلام أن ثم فريق محجوب، وفريق غير محجوب وهم، المؤمنون.

والمفهوم تارة نسميه: مفهوم موافقة أو قياس الأولى، وهو يجري كذلك في العقائد، مثاله: قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾، هذا هو المنطوق، والمفهوم: أن من جاء بأكثر من مثقال ذرة سيراه كذلك. وكقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف) فمنطوق هذه الآية تحريم التأفف، ومفهومها تحريم الضرب والشتم، فالذي نهاك عن الأدنى نهاك عن الأعلى من باب أولى.

وعلى فرض أنه وجدت: آية لا تثبت الرؤية ـ وهي هذه الآية على زعمهم ـ وآية تثبت الرؤية:

- فإننا نحمل الآية التي لا تثبت وهي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، على عدم الرؤية في الدنيا.
- ونحمل الآيات التي تثبت على الرؤية في الآخرة.

وهذه من الأجوبة التي أجاب بها شيخ الإسلام على الزنادقة، الذين يحاولون ضرب القرآن بعضه ببعض[1].

وقوله: «وإذا تأملت ذلك: وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه...»: فليس ثم نفي محض في القرآن.

وقوله: (فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهاً محموداً، بل ولا موجوداً):

بل يلزمهم أنه معدوم، وخذ مثلاً: كلام القائلين بأنه ـ لا داخل العالم ولا خارجه ـ فهم قد شبهوه بالمعدوم، وهم إنما يعبدون عدماً.

وقوله: «وكذلك من شاركهم في بعض ذلك، كالذين قالوا: إنه يتكلم، أو لا يُرى، أو ليس فوق العالم، أو لم يستو على العرش، ويقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا مباين للعالم ولا محايث له؛ إذ هذه الصفات يمكن أن يوصف بها المعدوم، وليست هي مستلزمة صفة ثبوت، ولهذا قال محمود بن سبكتكين لمن ادعى ذلك في الخالق:

ميز لنا بين هذا الرب الذي تثبته وبين المعدوم»:

وكل هذه صفات للمعدوم.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: الأشاعرة يثبتون الرؤية، وهم متفقون مع أهل السنة في إثبات الرؤية، لكن هل يقولون: إن الله تعالى يرى بالعين؟ هذا فيه خلاف بينهم، ولكنهم يجعلون الرؤية قلبية. أما أهل السنة يثبتون رؤية مع علو، وهي الجهة التي ينفيها الأشاعرة، ولذلك تناقضوا. وعليه: فإذا قلتم: إن الله تعالى يرى يوم القيامة، وأنتم تقولون: لا داخل العالم ولا خارجه، وتنكرون علوه، فكيف يرى؟! فهؤلاء الأشاعرة لما كان منهجهم عدم إثبات علو الله تعالى على خلقه؛ لظنهم أن هذا من باب التجسيم، تناقضوا عندما أثبتوا الرؤية؛ لأن من لوازم الرؤية أن يكون الرائي في جهة من المرئي.

قصة محمود بن سبكتكين:

كان ابن سبكتكين يسمع تقرير ابن فَوْرك في وصفه لله تعالى ـ على طريقة المتكلمين ـ فقال له: ميِّز لي بين هذا المعدوم، وبين الإله الذي قلت فيه: (لا داخل العالم ولا خارجه).

والجواب: أنه لا تمييز؛ لأن هذه الأوصاف التي أُطلقت على الله يمكن إطلاقها على المعدوم.

وقوله: «وكذلك كونه لا يتكلم، أو لا ينزل ليس في ذلك صفة مدح ولا كمال، بل هذه الصفات فيها تشبيه له بالمنقوصات أو المعدومات، فهذه الصفات منها مالا يتصف به إلا المعدوم، ومنها ما لا يتصف به إلا الجماد أو الناقص»:

يعني: حينما تريد أن تنزه الله تعالى عن صفات النقص، ولا تصفه بصفات الأجسام ولا بالحوادث، فتقول: (لا يتكلم، ولا ينزل)، فراراً من التشبيه والتجسيم، ففي الواقع قد شبهته بالمنقوصات والمعدومات.

فهم فروا من التشبيه، فألزمهم الشيخ بالتشبيه.

وقوله «فمن قال: لا هو مباين للعالم ولا مداخل للعالم فهو بمنزلة من قال: لا هو قائم بنفسه ولا بغيره، ولا قديم ولا محدث، ولا متقدم على العالم ولا مقارن له»:

مُباين: بمعنى مفارق، هذه الأوصاف لله تعالى تُلحقه بالمعدومات؛ لأن العقل يفرضه داخل العالم أو خارجه.

وقوله: «ومن قال: إنه ليس بحي ولا سميع ولا بصير ولا متكلم، لزمه أن يكون ميتا أصم أعمى أبكم»:

هنا الشيخ يرد على من استخدم الصفات السلبية في التعريف بالذات الإلهية.

وقد مَرَّت معنا هذه الشبهة والرد عليها، في ردنا على الغلاة الباطنيين.

رد شيخ الإسلام عليهم:

قال: إذا قلتم إن الله ليس بحي ولا سميع ولا بصير، لزمكم نقيض هذه الصفات، وهي أنه ميت وأبكم وأصم وأعمى.

اعتراضهم:

قالوا: لا يلزمنا. قلنا: لماذا؟

قالوا: لأن مفهوم العمى عندنا هو: عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر. فالمتكلمون أضافوا قيداً في التعريف وهو: عما من شأنه أن يقبل البصر.

ما الفرق بين قولنا:

- العمى/عدم البصر.
- العمى/عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر.

ج/مثال يوضح الفرق: العمى:

على التعريف الأول، يصح أن تقول: زيد أعمى، والجدار أعمى.

وأما على التعريف الثاني، والذي فيه زيادة قيد المتكلمين: فيصح أن تقول: زيد أعمى؛ لأن زيداً من شأنه أن يقبل البصر.

ولا يصح أن تقول: الجدار أعمى؛ لأنه ليس من شأنه أن يقبل البصر.

فأخرج هذا القيد/عما ليس من شأنه قبول البصر.

فأي شيء ليس عنده القابلية للاتصاف بها، فَسَلْبُ الصفة عنه، ليس وصفاً له بنقيضها.

الرد على اعتراضهم من وجوه:

١/أن هذا القيد وهو قولكم «عما من شأنه أن يقبل البصر» هو اصطلاح اصطلحتموه، وإلا فإن العمى عندنا هو (عدم البصر) هكذا مطلقاً بلا قيد.

٢/ عدم التسليم إلى أن الأشياء تنقسم إلى:

ما عنده قابلية، وما لا قابلية عنده؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل ما لا قابلية له عندكم، أن يكون لديه قابلية. ومن أمثلة ذلك:

أ ـ عصا موسى عليه السلام ـ جماد ـ فجعل الله تعالى فيها القابلية، فأصبحت حية تسعى، وهو على خلاف قولكم.

ب ـ خروج ناقة صالح عليه السلام من صخرة، فهل الصخرة قابلة على اصطلاحكم؟ لا، ولكن الله تعالى جعل لها القابلية، فأخرجت الناقة.

ت ـ الحصى ـ جماد ـ فجعل الله تعالى فيه القابلية، فكان النبي ﷺ يسمع تسبيحه، وكان حجراً يسلم على النبي ﷺ في الجاهلية قبل الإسلام.

ث ـ الجذع يحن، فهل الجذع على اصطلاحكم قابل أم لا؟ قالوا: لا، قلنا: ولكن الله تعالى جعل له القابلية، فَحَنَّ ولم يسكن حتى ضمه النبي ﷺ.

ج ـ الذئب ليس من شأنه أن يقبل الكلام، ولكن الله تعالى جعل له القابلية فتكلم في زمن النبي ﷺ.

ح ـ وجاء في الحديث «أن السوط يُكلّم صاحبه»[1]

خ ـ والجلود يوم القيامة تتكلم، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ **[فصلت: ٢١]**، فالجلود حسب زعمكم أنها جماد وليس لها قابلية، لكننا نقول: إن قدرة الله لا يحدها شيء، فجعل لها القابلية.

د ـ والأرض تتحدث يوم القيامة قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ **[الزلزلة: ٤]**.

إذن: تقسيمكم للأشياء أن منها ما يقبل، ومنها ما لا يقبل، غير مُسلَّم به.

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب الفتن باب ما جاء في كلام السباع (٢١٨١).

والصحيح عندنا: أن كل شيء له القابلية لأن يكون حياً أو ميتاً، أعمى أو بصيراً..[١]..

٣/لو سلمنا لكم التقسيم ـ وهذا من باب التنزل ـ قلنا لكم:

قلتم إن هناك شيء يقبل وشيء لا يقبل، فأيهما أكمل؟ الذي يقبل أكمل من الذي لا يقبل. وأنتم إنما فررتم من تشبيهه بالحيوانات؛ لأنه في زعمكم، أن الحيوانات مما تقبل، فلو جعلنا الله يقبل لشبهناه بالحيوانات. فنقول: هو مما لا يقبل.

قلنا لكم: أنتم حينما تقولون: إن الله ليس عنده قابلية جعلتموه أنقص من الشيء الذي عنده قابلية، فأنتم فررتم من تشبيهه للأحياء فوقعتم في تشبيهه بالجمادات.

وقوله: «**فالذي لا يقبل الاتصاف بها أعظم نقصاً ممن يقبل الاتصاف بها مع اتصافه بنقائضها...**»:

يعنى: زيد مع اتصافه بنقائض هذه الصفات، أكمل من الجدار الذي لا يقبل.

حيث إن زيداً لا يسمع ولا يتكلم. وقلنا: إن الجدار لا يسمع ولا يتكلم، فيشتركان في عدم السماع والكلام والبصر، لكن حسب تقسيمكم، فإن زيداً أكمل؛ لأن عنده القابلية. وأنتم حينما وصفتم الله تعالى بعدم القابلية، وقعتم في شر مما فررتم منه، وهو تشبيهه بالجمادات.

٤/إن هذه الصفات ـ كالعلم والقدرة والسمع والبصر ـ من حيث (هي هي) يعني: بالنظر إليها، فهي صفة كمال، بقطع النظر عن تعيين الموصوف بها.

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: حينما يقول المتكلمون: إن الميت هو عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة. نقول: إن الله تعالى حينما خاطب الأصنام ـ الجمادات ـ قال: (أموات غير أحياء) فوصفها بالموات، لكن على اصطلاحكم هذه الجمادات لا يطلق عليها موات، وإنما يطلق لفظ الميت عما من شأنه أن يقبل الحياة. وهذا دليل على إبطال اصطلاحهم. والعرب تسمي الأرض المجدبة ـ ميتة ـ وكذلك جاء تسميتها في القرآن الكريم.

وضدها نقص، بصرف النظر عن الموصوف بها، كالعمى والصم والبكم والموت...

وقوله: (**وما كان صفة كمال فهو ـ سبحانه وتعالى ـ أحق بأن يتصف من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل من**):

يعني: كيف يكون الخالق جلّ وعلا، الموجد لهذه الكائنات أنقص منها.

فمن الذي أوجدها؟ أليس الله جل شأنه؟ ومن أبدع هذا الكون؟ أليس هو الله تقدس شأنه؟ بلى، فكيف تجعلون هذا المخلوق الضعيف أكمل من الله تبارك وتعالى.

وقوله: «**واعلم أن الجهمية المحضة كالقرامطة ومن ضاهاهم ينفون عنه تعالى اتصافه بالنقيضين حتى يقولوا: ليس بموجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي**»:

وهذا الكلام سبق أن قررناه ووضحناه: وهو أن الجهمية المحضة ينفون عنه تبارك وتعالى اتصافه بالنقيضين.

وقد عرفنا الفرق بينهما:

فالنقيضان: لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان: لا يجتمعان وقد يرتفعان.

فهؤلاء القرامطة ينفون عن الله تعالى النقيضين فيقولون:

ليس بموجود ولا ليس بموجود، لا موجود ولا معدوم، لا حي ولا ميت. وهذا جمع بين النقيضين وهو محال.

ورد عليهم الشيخ بقوله: «**ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع في بدائه العقول كالجمع بينهما**»:

فلا تستطيع وصف الكوب بالوجود والعدم، ولا أن تصفه وتقول: لا موجود ولا معدوم، فهو إن وجد انتفى عنه العدم وإذا عُدم انتفى عنه الوجود.

وهذا معلوم في بدائه العقول، يعني: لا يحتاج لإقامة دلائل. لكن المشكلة أن بعض الناس قد يُنكر البديهة، وإلا فإن مثل هذه يعرفها كل إنسان، ولا تحتاج إلى دليل.

مثل قولنا: السماء فوقنا. هل تحتاج لدليل؟ لا. ومثل قولنا: النهار موجود، فهذه من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل. فهكذا الجمع بين النقيضين، لا يحتاج لإثبات بطلانه إلى دليل.

وقوله: «وآخرون وصفوه بالنفي فقط، فقالوا: ليس بحي ولا سميع ولا بصير. وهؤلاء أعظم كفرا من أولئك من وجه، وأولئك أعظم كفرا من هؤلاء من وجه»:

الأولون ـ القرامطة ـ وصفوه بقولهم: ليس بميت. وهؤلاء وصفوه بقولهم: ليس بحي.

فإن الأولين في وصفهم أحسن من هؤلاء في وصفهم؛ لأنه حينما يقول: ليس بحي، أثبت الموت، لكن حينما ينفي الموت عن الله تعالى يكون أخف من الكفر الأول، وإن كان كلاهما مشتركان في الكفر.

وهل يوجد من يقول بمثل هذا الكلام؟

ج/نعم، يوجد، وهؤلاء القرامطة هم الإسماعيليون، لكن قد يكون عوامهم ليسوا على معرفة، بل وجود مثل هذه العقائد تكون موجودة عند شيوخهم، ويخفونها عن عوامهم، وقد خرجت كتب تفضح عقائد هؤلاء الباطنيين.

وقوله «فإذا قيل لهؤلاء: هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك كالموت والصمم والبكم، قالوا: إنما يلزم ذلك لو كان قابلا لذلك. وهذا الاعتذار يزيد قولهم فسادا»:

الشيخ أعاد الأفكار السابقة باختصار، فبيّن عقيدة الغلاة الباطنيين ورد عليهم.

ثم جاء لمن وصفه بالنفي فقط وقال: (إذا وصفتموه بالنفي فإن هذا يستلزم وصفه بنقيض ذلك).

اعتراضهم

قالوا: لا يلزمنا؛ لأنه ليس قابلاً، ولا يلزمنا إلا إذا كان قابلاً لذلك الوصف.

ونحن رددنا عليهم بالوجوه الأربعة التي سبقت. وأحدها: أنك جعلت الله تعالى أقل منزلة من الذي يقبل؛ لأنك إن عقدت مقارنة بين من يقبل، ومن لا يقبل، أيهما أكمل؟ كان الأكمل هو الذي يقبل.

فأنت إن قلت إن الله تعالى لا يقبل، فقد جعلته أنقص من الذي يقبل.

وقوله: «**وكذلك من ضاهى هؤلاء، وهم الذين يقولون: ليس بداخل العالم ولا خارجه...**»:

والمقصود بهم: الأشاعرة والمعتزلة، يقولون: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه.

فهؤلاء الذين يصفونه من منطلق التنزيه، وقصدهم: عدم تشبيهه بالأجسام فقالوا: ليس بداخل ولا خارجه.

إذا قلنا لهم: إن هذا القول يلزم تشبيهه بالعدم، قالوا: لا؛ لأن هذا إنما يكون لازماً إذا كان قابلاً، والله تعالى ليس بمتحيز، فلا يقبل أن يكون داخل العالم ولا خارجه. فأخذوا شبهة الباطنيين لدعم بعض أفكارهم التي تخالف صريح الكتاب والسنة.

توضيح

إذا جاءك الأشعري وقال: ننزه الله تعالى عن المكان. قلنا: كلام جميل، ثم ماذا؟

قال: فهو لا داخل العالم ولا خارجه، قلنا: هنا أنت وقعت في مشكلة؛ لأنه يلزمك تشبيهه بالعدم.

لكن يجيبك الأشعري جواباً نُسميه «مصادرة عن المطلوب».

قالوا: (هذا إنما يكون إذا كان قابلاً لذلك، والقبول إنما يكون من المتحيز، فإن انتفى التحيز. انتفى قبول هذين النقيضين).

حينما تنظر في كلامه تظن أن عنده دليل يُدّعمه، وحجة يستند عليها، لكن تجد أن دليله هو نفس دعواه، وهذا يسمونه في منهج الجدل: «مصادرة عن المطلوب».

فأنت تُطالبه بالدليل، فيعيد الدعوى بأسلوب آخر.

ماهي دعواه، والقضية التي نتنازع فيها؟ قوله «لا داخل العالم ولا خارجه».

هو يقول: هذا الوصف صحيح. ونحن نقول: إن هذا الوصف باطل عقلاً ونقلاً:

١ ـ أما نقلاً: فقد أثبتت الأدلة السمعية النقلية أن الله تعالى في السماء[١] مستو على عرشه عال على خلقه[٢].

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: السماء تطلق على معنيين: (أ) كل ما علاك فهو سماء. (ب) على السموات المعروفة. فحينما تقول: إن الله تعالى في السماء، فليس معنى ذلك: أن السماء تحيط به، مثلما تقول: الماء في الكوب، أي: أن، الكوب يحيط بالماء. وإنما معنى قولنا: في السماء، أي: في العلو، فوق السموات. ففي بمعنى على، كقوله تعالى: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ يعني: على الأرض، وقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ يعني: عليها.

(٢) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ من أمثلة استدلال السلف بالإجماع على العقائد إثبات كونه تعالى فوق سماواته فقال: كما أثبتوا كونه تعالى فوق سماواته بالإجماع جاء في مجموع الفتاوى: (وقد دخل فيما ذكرناه من الإيمان بالله الإيمان بما أخبر الله به في كتابه وتواتر عن رسول الله ﷺ وأجمع عليه سلف الأمة من أنه سبحانه فوق سماواته على عرشه عليّ من خلقه). وقال أبو عمر ابن عبد البر: «أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل، قالوا في تأويل قوله تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ هو على العرش وعلمه في كل مكان وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله).

ويقول شيخ الإسلام: «فإن أراد قائل هذا القول: أنه ليس فوق السماوات رب، ولا فوق العرش إله، وأن محمداً لم يعرج به إلى ربه، وما فوق العالم إلا العدم المحض، فهذا باطل مخالف لإجماع سلف الأمة».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٥٥ ـ ٤٥٦]

ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ في موضع آخر:

فمذهب أهل الحق قاطبة: إثبات علو الله على خلقه، واستوائه على عرشه، وأنه بائن من=

ودليله حادثة المعراج، فإن النبي ﷺ عُرج به إلى السماء، فَدل ذلك على العلو.

وسؤال النبي ﷺ الجارية بأين المكانية، أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال لسيدها: اعتقها فإنها مؤمنة.

والتوجه بالدعاء إلى العلو. فالآيات والأحاديث متضافرة على إثبات علو الله تعالى[١].

٢ ـ وأما عقلاً: فهم عندما يقولون: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، يلزمهم تشبيه الله تعالى بالمعدوم.

هل سلموا بالإلزام؟ لم يسلموا، بل قالوا: إن الله غير قابل لأنه ليس بمتحيز، وعندهم المتحيز هو: الذي يقبل أن يكون داخل العالم أو خارجه، قلنا لهم: قولكم هذا مصادرة عن المطلوب. كيف نعرف أنه مصادرة عن المطلوب؟

= خلقه، والآيات والأحاديث في إثبات ذلك كثيرة، وأقوال السلف والصحابة متضافرة على هذا المعنى، وكتب السلف مملوءة بأقوال العلماء بهذا المعنى.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٦٢]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ولقد استدل شيخ الإسلام بالسبر والتقسيم «في إثبات علوه تعالى وكذلك فعل تلميذه ابن القيم. قال شيخ الإسلام: (قاعدة عظيمة في إثبات علوه تعالى، وهو واجب بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانية الصحيحة وهو أن يقال كان الله ولا شيء معه ثم خلق العالم فلا يخلو: إما أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه وهذا محال تعالى الله عن مماسة الأقذار وغيرها. وأما أن يكون خلقه خارجاً عنه ثم دخل فيه، وهذا محال أيضاً، تعالى الله أن يحل في خلقه.
وهاتان لا نزاع فيهما بين أحد من المسلمين، وإما أن يكون خلقه خارجاً عن نفسه الكريمة ولم يحل فيه، فهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله إلا هو، وهذه القاعدة للإمام أحمد من حججه على الجهمية في زمن المحنة)
وبقي من الدليل أن يقال كما قال ابن القيم:
«إنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفاً بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الإطلاق».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٦]

نتعرف على معنى «التحيز» وماذا تريد به؟!

١ ـ إن أردت أن الأشياء تحيط به وتحوزه، فهذا معناه أنه داخل العالم.

٢ ـ وإن أردت أنه منحاز عن الأشياء يُحيط بها، فهذا معناه أنه خارج العالم.

فنحن حينما قلنا لك: لماذا قلت: هو ليس داخل العالم ولا خارجه؛ قلت: لأنه ليس بمتحيز، ونحن عرفنا معنى التحيز، فكأنك قلت: هو ليس داخل العالم ولا خارجه؛ لأنه ليس بداخل العالم ولا خارجه، وهو معنى كلمة متحيز التي جاءوا بها؛ ليوهموا من لا يفهم حقيقة قولهم أن هذا معنى آخر.

فجعلوا الدليل هو الدعوى، فهي مصادرة عن المطلوب.

القاعدة الثانية:

وقوله: «أن ما أخبر به الرسول عن ربه ـ ـ فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم يفهم معناه»(١):

أن كل ما أخبر به النبي ﷺ عن ربه «قراءنا أو سنة» لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ـ ٤]. فإن موقفنا منه:

وجوب الإيمان به، ولا يتوقف الإيمان به على معرفة المعنى، بل يجب الإيمان بالأخبار سواء عرفت المعنى أو لم تعرف المعنى. مثال ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]:

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في خاتمة بحثه الماتع منهج السلف في التعامل مع الأحاديث الشرعية فقال: مع مخالفة علماء السلف لإمام الحرمين فيما يحصل به ثبوت الخبر فإنهم يقررون ما ذهب إليه إمام الحرمين من الاحتجاج بالخبر المتواتر في إثبات العقائد. أما خبر الآحاد المتلقى بالقبول فإن علماء السلف يرون إفادته للعلم ومن ثم يرون الاحتجاج به في جميع القضايا الشرعية عقدية وعملية، خلافاً لما انتهى إليه رأي إمام الحرمين في ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٥٠٣]

فلا تقل: لا أعرف ما معنى استوى، فلا أؤمن حتى أعرف معناه، بل يجب الإيمان ولو لم تعرف المعنى.

ماذا يلزم بعدم التسليم بخبر النبي ﷺ؟ يلزم منه عدة أمور:

١ ـ قدح في علم النبي ﷺ.

٢ ـ أو قدح في إخلاصه.

٣ ـ أو قدح في صدقه ونصحه.

٤ ـ أو قدح في بيانه.

وهذا كله ضلال مبين، فإذا عرفنا هذه اللوازم الباطلة، وجب ترك هذا المذهب الفاسد لأن لازم هذا المذهب انحراف وضلال.

ولذلك نرى تشديد السلف في بعض المسائل، فبعض الناس يقول: ما الفرق بين استوى أو لم يستو، القرآن مخلوق أم لا؟ أقمتم الدنيا وما اقعدتموها!

نقول: إن القضية، قضية دفاع عن الكتاب والسنة، وليست المسألة كما يقولون: تفريق للأمة، وإنما المقصود: (إخضاع الأمة للكتاب والسنة).

وبعضهم الآن: يدافع عن الجانب التشريعي دون الجانب العقدي؛ لأنه يراه تمزيق للأمة.

فتفكير وهَمُّ بعضهم إثبات أن شرائع القرآن هي الصحيحة، وأن التشريعات المستوردة من الشرق والغرب باطلة. هذا صحيح، ولكنه يرى أنك حينما تبحث في العقائد، وترد على المنحرفين فكرياً وعقدياً، يرى أنك تنشغل فيما يمزق الأمة.

والواجب الدفاع عن الجانب العقائدي كالجانب التشريعي.

فيجب التصديق بكل ما جاء عن الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام.

ولذلك سُمّي أبو بكر بالصديق؛ لتصديقه الخبر من أول وهله. ونجد في قصة صلح الحديبية تسليم أبي بكر الصديق لأمر الرسول عليه الصلاة

والسلام، بخلاف عمر فإنه راجع النبي ﷺ.ومن هنا يتبيّن فضل أبي بكر على عمر.

لو قال قائل: لماذا يجب الإيمان بكل ما أخبر به النبي ﷺ سواء عرفنا معناه أم لم نعرف؟ لأنه ـ ﷺ ـ هو الصادق المصدوق، فكل ما يأتي به صدق.

قوله: «وان لم يفهم معناه»: فأنت عبد يجب عليك التسليم، ولو لم تفهم المعنى.

قوله «وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وائمتها. مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصا في الكتاب والسنة، متفقا عليه بين سلف الأمة...»:

ثمّ ألفاظ وردت عن السلف، وهذه الألفاظ ورد معناها في الكتاب والسنة، دون لفظها، فهذه كذلك يجب الإيمان بها.

مثال: لفظة (بائن)[1]، لما سئل ابن المبارك: كيف عرفت ربك؟ قال: عرفت ربي بأنه فوق سمواته، عال على عرشه، بائن من خلقه. فلفظة (بائن) لم ترد في السنة، لكن لما كان هناك انتشار لمذهب الحلولية والإتحادية، جاء النص من السلف على أن الله تعالى:

(بائن من خلقه). فهذه الألفاظ نقبلها، وهي متفقة مع المعنى القرآني وسنة الرسول ﷺ؛ لأنها متضافرة في بيان هذا المعنى.

قوله «وما تنازع فيه المتأخرون نفياً واثباتاً....»: المتأخرون: هم الخلف.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: لفظة (بائن من خلقه) المراد بها: بيان مسألة واحدة محددة وهي: الانفصال، أي: أن الله تعالى غير متحد ولا حال. وأما مسألة أنه عال، فهذه مسألة أخرى تحتاج لمقدمة وهي: إذا كان الله تعالى منفصلا عن خلقه، فإما أن يكون في جهة العلو أو في جهة السفل، ومعلوم أن صفة العلو كمال، وصفة السفل نقص، وقد وصف بها عذاب المنافقين فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ النساء ١٤٥، ولما كان الله تعالى متصفا بصفة الكمال دل ذلك على اتصافه بصفة العلو. وقوله: مستو على عرشه، يدل على علوه، فهو سبحانه وتعالى مع علوه فهو بائن منفصل عن المخلوقات.

وقوله: تنازعوا في ألفاظ:

١ ـ هل الله تعالى في جهة أم ليس في جهة؟

٢ ـ هل هو متحيز أم ليس بمتحيز؟ بعضهم يثبت، وبعضهم ينفي، فنقول:

هل هذه الألفاظ وردت في الكتاب والسنة؟ لم ترد فيهما. فما موقفنا منها؟

موقفنا منها «تحرير المعنى»: فنسأل المثبت ماذا تريد؟ ونسأل النافي ماذا تريد؟

فإن أرد المثبت حقاً قبلنا قوله، وإن أراد النافي حقاً قبلنا نفيه.

لماذا لا تنفي مباشرة دون تحرير المعنى؟

لأن اللفظ المجمل يشتمل على حق وباطل، فإن رفضتها يلزمك رفض الحق الذي فيها، وإن قبلتها لزمك قبول الباطل الذي فيها.

وقوله «**فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقا، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم....**»[1]:

إذا قال إنسان: الله تعالى في جهة، فتسأله: ماذا تريد بالجهة؟

فإن أردت بها مكاناً مخلوقاً كالسموات، وكما تقول: الماء في الكوب، فالله تعالى بهذا المعنى ليس في جهة؛ لأن الله تعالى لا يكون في شيء من مخلوقاته.

وإن أردت بها شيئاً غير مخلوق، الذي هو فوق العالم، فالله تعالى بهذا المعنى في جهة.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ومن أصولهم ـ الأشاعرة والمعتزلة ـ أن الباري يستحيل أن يكون في جهة لأن الجهة من لوازم الأجسام. ونتيجة لهذا الأصل، اعتبروا الآيات المثبتة لعلو الله وفوقيته من قبيل الظواهر، ونتيجة لهذا الأصل أيضاً منع المعتزلة رؤية المؤمنين لربهم، واعتبروا الآيات في إثبات الرؤية من قبيل الظواهر المؤولة لأن الرؤية عندهم تستلزم الجهة وفي هذا تعارض مع أصلهم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٠٩]

ومعلوم أن الألفاظ الشرعية التي جاءت بهذا المعنى وردت بلفظ: الاستواء، العلو، الفوقية، عروج الأشياء إليه...

وقوله: «وقد عُلم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق والخالق مُباين للمخلوق، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته»:

بدء الشيخ يوضح دلالة عقلية على أن الله تعالى فوق العالم. فالموجودات: إما خالق أو مخلوق، فلا يصح ويستحيل عقلاً أن يكون الله تعالى في شيء من مخلوقاته، ولا شيء من مخلوقاته في ذاته.

وقوله: «فيُقال لمن نفي الجهة: أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق فالله ليس داخلاً في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن فوق العالم بائن من المخلوقات..»:

تمهيد يوصل للمقصود:

لماذا لا يثبت المتكلمون العلو لله تعالى؟

لأنهم يعتقدون أنك إن قلت: إن الله تعالى فوق السموات، فقد أثبت له المكان، والمكان مخلوق، فيكون هو في شيء من مخلوقاته، فهذا باطل، ولذلك ينكرون العلو.

ونحن نبيّن لهم بدليل عقلي: على أن ما وراء العالم ليس بمكان، بدليل التسلسل: نحن في مكان ـ المسجد ـ ، وهذا المسجد في مكان، وهذا المكان في مكان....

فهل تتسلسل المكانية المخلوقية إلى ما لا نهاية، أم تنتهي إلى ما لا مكان ـ الذي هو ما وراء المادات؟

لا بُدَّ أن تنتهي المكانية المخلوقية، وهذا ما قرره علماء الهيئة من الفلاسفة.

فلو جعلنا دوائر، فهذه المكانية تتسلسل إلى أن تصل إلى الشيء الذي لا مكان من وراء العالم. ولهذا قال أهل العلم: (سقف العالم ليس في

مكان)؛ لأنك إن قلت: إنه في مكان، لكان هذا المكان في مكان، وهذا المكان في مكان إلى مالا نهاية....

إذن/ فلا بُدَّ على حسب قول علماء الهيئة، أن تنتهي المخلوقية المكانية إلى شيء لا مادي، لا مكان. وبذلك يتفق ما قرره أهل العقول مع ما جاء في القرآن الكريم.

وعليه: فما قاله السلف: من أن الله تعالى استوى على عرشه فوق خلقه، لا يلزم منه أنه في مكان مخلوق، بل هو في جهة ليست مخلوقة على ما بيّنا. وبذلك لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول.

وقوله: «**فيُقال لمن نفى الجهة أتريد بالجهة أنها شيء موجُود مخلوق، فالله ليس داخلاً في المخلوقات**»: يعني: إن أردت أنه في السماء أو العرش[١]، كما يكون الماء في الكوب فلا، ويكون نفيك للجهة صحيح.

وإن أردت بالجهة ما وراء العالم، فالله تعالى وراء العالم. وليس هو بهذا في جهة مخلوقة، بل في جهة ليست مخلوقة.

وقوله: «**وكذلك لفظ المتحيز....**»[٢]:

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ السموات والعرش تسمى «جهة» لكنها جهة مكانية مخلوقة، كما تقول: جهة المشرق والمغرب، أي أنها جهات مخلوقة.

(٢) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ تعريفات المتكلمين للحيز عند إمام الحرمين فقال: يذكر في تعريف المتحيز تعريفات للمتكلمين منها: المتحيز: هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله. ثم نقدها فهو منقوض بالعرض فإن العرض إذا قام بمحله لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله، فكل مثلين من الأعراض متضادان. والأصح في ذلك كما يرى عبارات ارتضاها القاضي منها: أنه قال: المتحيز هو الجرم، وقال أيضاً هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر، وقال أيضاً: هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد.

والعبارات وإن اختلفت فالمطلوب واحد، وأحسن ما يقال في الحيز: أنه المتحيز بنفسه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١١٣]

وقال الشيخ وفقه الله تعالى في نقده: التحيز عند إمام الحرمين هو المتحيز بنفسه، والمتحيز هو الجرم، أو هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر.

ويبني إمام الحرمين على مفهومه للتحيز، والمتحيز قوله بأن الباري سبحانه يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات فلا يتصف عنده بالفوقية والعلو؛ لأن ذلك من خصائص=

عرفنا أن الألفاظ على نوعين»[١]:

١ ـ لفظ جاء به الشرع، فهذا واجب علينا قبوله، ولو لم نفهم معناه.

٢ ـ لفظ مجمل، فهذا يحتاج إلى استفصال وتحديد معناه؛ لأنه يُراد به معنى صحيح وباطل، خاصة عند المتأخرين، فهم يُطلقون لفظاً يريدون به معنى، وأنت تفهم منه معنى آخر، كقولهم ـ إنه سبحانه لا تحل به الحوادث ـ فأنت تفهم أنه لا تحل به المخلوقات، وهم يريدون نفي الصفات الاختيارية عن الله.

يقول الشيخ في لفظ: المتحيّز: إن أراد أن الله تعالى تحوزه المخلوقات، فالله تعالى أعظم وأكبر. فلو جاءك أحد وقال: سنُدخل هذا الجمل في سمِّ الخِيَاط، لم تستطع تصوره عقلاً. أو قال لك: سنضع البحار في هذا الكوب، لم يتقبله عقلك.

فأنت إذا عرفت عظمة الله، وعرفت حقارة هذا العالم، تبيّن لك: أن الله تعالى لا يجوز ولا يصح في حقه، أن يكون داخل هذا العالم. ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، «ما السموات السبع، والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم»[٢]، «يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه...»[٣].

= الأجرام. وفي رأي شيخ الإسلام أن مفهوم المتكلمين للحيز والمتحيز غير مفهومه اللغوي، فالحيز ما يحوزه غيره، والمتحيز إذاً ما يحوزه غيره، وبما أن الدليل قام على أن الله بائن من خلقه، فالمتحيز بهذا المعنى منفي عنه سبحانه وتعالى.
وإما إذا أريد بالحيز معنى عدمي فمعناه أن لا موجود حيث هو إلا هو، وهذا المعنى صحيح في حق الله، ثم إن جهة العلو ليست حيزاً وجودياً حتى ينفيها المتكلمون عن الله.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣٢]

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ الألفاظ: تارة يأتي الشرع باللفظ والمعنى، وتارة يأتي بالمعنى، وأنت تعبر عنه بألفاظ أخرى، وهذا جائز. ويجوز في الأخبار أن تعبر عن المعنى الصحيح بألفاظ لم ترد في الكتاب أو السنة. والدليل: اتفاق أهل العلم على جواز ترجمة معاني القرآن الكريم، والقرآن الكريم يحمل معاني عن الله تعالى وصفاته. والترجمة تأتي بألفاظ جديدة تحمل معان صحيحة.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره: ٢٤/ ٢٥.

(٣) أخرجه أحمد في المسند: (٨٦٦٥ ـ ٨٦٤٦)، وانظر صحيح الجامع: (٨١٢٥).

فهذا يبّين عظمة الله تعالى، فكيف تتصور أن هذا العظيم الذي السموات بيمينه يكون في سمواته فهذا باطل؛ لأن الله أعظم وأجلّ.

وكيف تتصور هذا العظيم، وإنه ليدحوا هذا الكون كما يدحوا الصبيان الكرة، فكيف تتصور أن يكون في شيء من مخلوقاته.

وعليه: فإذا قال في التحيز، إنه في شيء من مخلوقاته فهذا باطل؛ لأن الله أعظم وأجلّ.

فائدة: إذا أردت أن تعرف عظمة الكون فاسأل الفلكيين سيقولون لك:

إن نجم كذا يبعد عنا = ٤ مليار سنة ضوئية، والسنة الضوئية مقدار ما يسيره الضوء في سنة. والضوء يسير ٣٠٠ ميل في الثانية، بمثل ما يذهب من جدة إلى للرياض ويعود ٣٠٠ مرة.

وإذا أردت أن تعرف ما يقطعه الضوء في دقيقة تضرب في ٦٠، في ساعة ×٢٤...

فهم يقيسون بالكيلو... بل بالسنين الضوئية.

ويقولون: الشمس تبعد عنا ثمان دقائق ضوئية، يعني: يحتاج ضوء الشمس إلى أن يصل إلينا لثمان دقائق ضوئية. وتوجد بعض النجوم بُعدها عنا سنين ضوئية. وبعضها أيضاً تبعد عنا مليارات السنين الضوئية.

فإن هذا الكون بهذه الضخامة، وبهذه الدقة المعجزة، نسبته إلى الكرسي كدراهم أُلقيت في ترس، والكرسي بالنسبة للعرش، كحلقة أُلقيت في فلاة، فالله تعالى أعظم وأجلّ.

إذن: فإن أردت بالتحيز:

أن المخلوقات تحوزه فهذا كلام باطل، فربنا أعظم من أن تحوزه هذه المخلوقات.

فالتحيز له معنى باطل وصحيح:

١ ـ فالصحيح: إن أراد أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها منفصل عنها، ليس بحال فيها.

٢ ـ والباطل: إن أراد أن المخلوقات تحوزه، أو أنه داخل المخلوقات[١].

القاعدة الثالثة:

قوله: «إذا قال قائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها ليس مراد. فإنه يقال: لفظ (الظاهر) فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد. ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرا، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرا وباظلا، والل ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال»:

هذه القاعدة لها تعلق بالقاعدة السابقة. ووجه التعلق:

أن لفظ (الظاهر) لفظ مجمل مشترك يحتاج إلى استفصال.

فلو قال لك قائل: ظاهر النصوص من الصفات غير مراد. فتقول: هذه اللفظة قبل أن نُطلق عليها أنها مرادة، أو غير مرادة، لا بُدَّ من أن نستفصل ماذا تريد؟

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ومن القضايا التي ادعى فيها إمام الحرمين خطأ الإجماع، قوله بالإجماع على نفي الجهة. إذ نفى إمام الحرمين الجهة عن الباري ونفى أن يكون الباري تعالى فوق خلقه، ثم زعم أن أهل الحق أطبقوا على ذلك...

والواقع أن دعوى إمام الحرمين الإجماع على ما ذهب إليه من نفي التحيز والجهة ليس صحيحا، فلعلماء السلف رأيهم الخاص في هذين الأمرين نفيا وإثباتا. ذلك أن الشرع لم يرد بلفظ التحيز والجهة صراحة لا بإثباتهما ولا بنفيهما عنه. فالحكم بنفيهما أو إثباتهما يتوقف على ما يراد بهما من المعاني، فهما لفظان مجملان ولا بد من تحديد المعنى المراد من كل منهما قبل الحكم بإثباته أو نفيه عن الله.

فإن أريد بالجهة: شيء مخلوق كالعرش والسموات، فالله يمتنع أن يكون في شيء من مخلوقاته، فليس هو في جهة بهذا المعنى. وإن أريد به ما فوق العالم فلا ريب أن الله فوق العالم.

وإن أريد بالتحيز: أن الله تحوزه المخلوقات فالمعنى باطل في حق الله، وإن أريد به أن الله منحاز عن خلقه مباين للعالم، فالله سبحانه وتعالى كذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٦١ ـ ٤٦٢]

أ) فإن أردت أن ظاهر النصوص، هو ما يظهر له من التشبيه، فهذا غير مراد.

مثلاً: يقول: لا أفهم من الرحمة إلا الرقة، نقول: هذا الظاهر غير مراد.

ولو قال: لا أفهم من الغضب إلا ما أفهمه من غضب المخلوق، وهو غليان دم القلب، قلنا: إن هذا الظاهر غير مراد.

ولو قال: لا أفهم من اليد إلا الجارحة، فهذا ظاهره غير مراد، وهكذا.

ب) وإن كان يريد بالظاهر، ما يظهر لعلماء السلف، وما يظهر لأصحاب اللغة الأقحاح، فهذا ظاهر مراد؛ لأن الله تعالى أعلم وأحكم، من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه، لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال.

والقرآن الكريم كتاب هداية، وأنت أخطأت في زعمك أنه لا يظهر من هذا القرآن العظيم إلا ما هو كفر وضلال.

فإذا سمعت مثلاً قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وقلت: إن الظاهر غير مراد، قلنا لك: ما الذي ظهر لك؟ قلت: ظهر لي أن السفينة تجري في العين، قلنا: إن فهمك سقيم. صحيح أن الظاهر هنا غير مراد، ولكنك جاهل باللغة العربية.

ومثلاً: لو قال شخص لآخر: افعل كذا، فقال: على رأسي وعيني، فقلت: هل سيضع هذا الشيء على رأسه وعينه، نقول: لا، فهو لا يقصد هذا المعنى الظاهري، إنما يقصد أنه يحترم كلامك، وسينفذ أمرك، ويجعله في المقام العالي الغالي، وأغلى شيء عند الإنسان، وأعلاه منزله، رأسه وعينه. فهذا الذي يظهر، لا المعنى الحرفي.

ثم ننبهه إلى أن كتاب الله تعالى كتاب هداية، والله تعالى أعلم وأحكم، من ألَّا يُظهر من كلامه إلا ما هو ضلال وكفر، وهذا الذي فهمته أنت كفر وضلال، ومحال أن يُظهر الله تعالى من كلامه ما هو كفر وضلال.

إذن: نقول: أنت في جانب أخطأت، وفي جانب أصبت:

فالجانب الذي أصبت فيه هو قولك: إنه غير مراد، ونحن نُسلّم لك أنه غير مراد.

والجانب الذي أخطأت فيه هو: اعتقادك أنه لا يظهر من كلام الله تعالى، إلا ما هو من خصائص المخلوقين، فهذا ليس بصحيح.

وقوله: «والذين يجعلون ظاهرها ذلك يغلطون من وجهين: تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجا إلى تأويل يخالف الظاهر، ولا يكون كذلك. وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ، لاعتقادهم أنه باطل...»:

هنا يُبين الشيخ خطأ الذين فهموا من ظاهر النصوص التشبيه، وذكر أن خطأهم من وجهين:

الوجه الأول: أنهم يجعلون معنى فاسداً هو ظاهر اللفظ، وهي المعاني التشبيهية التي هي من خصائص المخلوقين. مثل: أن يفهم من اليد الجارحة، ومن الرحمة والرقة...

فهو يحدد معنى فاسداً ويقول: هو الذي يظهر من الآية؛ لأجل أن يُبين احتياجها للتأويل.

الوجه الثاني: أنهم يفهمون من الآية الفهم الصحيح، ولكن يظنون أن هذا الذي يُفهم منه الفهم الصحيح، لا يليق بجلال الله تعالى وعظمته، وبالتالي ينفونه عن الله تعالى.

مثال: اعتقدوا المعنى الصحيح للعلو والفوقية الاستواء، لكنهم نفوها؛ لاعتقادهم أن إثباتها يستلزم التجسيم، وهو لا يليق بجلال الله تعالى.

إذن: عندهم خطأين:

(١) إما أن يعمدوا لتحديد معنى فاسد للآية؛ ليبينوا احتياجها للتأويل.

(٢) وإما أن يفهموا المعنى الصحيح للآية، لكن يظنون أن هذا المعنى الصحيح لا يليق بجلال الله تعالى وعظمته.

أمثلة الشيخ:

قوله: «فالأول كما قالوا في قوله (عبدي جعت فلم تطعمني...)

الحديث[(١)]، وفي الأثر الآخر» الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله، فكأنما صافح الله وقبل يمينه»[(٢)]، وقوله «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»[(٣)]:

ذكر الشيخ أمثلة تُبين كيف أنهم حددوا من ظاهر النص معنى فاسداً:

١ ـ «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»:

يقول مثلاً: ظاهر الحديث، أن الأصابع متولجة في القلوب، لكن أنا لا أُحس بإصبعين في قلبي. فهو حدد معنى فاسداً، وجعله هو الظاهر عنده وقال: إن كل قلب لا بد أن يحس بإصبعين، ولما أنك لا تُحس بهذا، دلَّ على أن هذا غير مراد.

وقوله: **«فقالوا قد عُلم أن ليس في قلوبنا أصابع الحق»**:

لماذا قالوا هذا الكلام؟ لأنهم فهموا أن ظاهر النص يثبت وجود أصابع في القلوب.

«فيُقال لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لا تدل إلا على حق».

٢ ـ (الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبّله، فكأنما صافح الله وقبّل يمينه):

هذا الحديث موقوف على ابن عباس، ولا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

من يقول: إن الظاهر مراد أو غير مراد، يحدد لهذا النص معنى فاسداً ثم يقول:

هل تثبتون أن الحجر الأسود صفة من صفات الله تعالى، وهل تجعلونه يمين الله تعالى؟

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه باب فضل عيادة المريض من كتاب البر والصلة والآداب (٤٣) انظر: النووي: شرح صحيح مسلم ١٦/ ١٢٥

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٦٢٨)، وابن خزيمة في صحيحه (٤/ ٢٢)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (روي عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت) مجموع الفتاوى: ٦/ ٣٩٧.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القدر (٢٦٥٤).

وبهذا الفهم الذي فهموه، أرادوا تبرير ظاهرة التأويل لجميع النصوص التي تحكي الصفات.

وعليه نقول: نفس الحديث ينص على أن الحجر الأسود مقيد بقوله: «يمين الله في الأرض»، والله سبحانه وتعالى فوق سمواته.

وقوله: «فكأنما صافح الله وقبَّل يمينه»، هنا مشبه ومشبه به، فهو ليس يد الله تعالى حقيقة، وإنما هو من باب التقريب.

إذن: فالحديث نص في أنه ليس يد الله تعالى؛ لأنه مقيد في الأرض، والله تعالى في السماء. وأن الحديث فيه مشبه ومشبه به، وليس المشبه هو المشبه به. ففيه نفي صريح لما توهمه المتكلمون.

وقوله «**وأما الحديث الآخر فهو في الصحيح مفسراً....**»:

٣ ـ (عبدي جعت فلم تطعمني....) الحديث.

يأتي شخص متحذلق ويقول: أنتم تأخذون بالظاهر، فأثبتوا أن الله تعالى يجوع كجوعنا، ويمرض كمرضنا.

نقول: هذا المراد غير صحيح، فنفس الحديث ينفي عن الله تعالى الجوع والمرض، وليس فيه إثباتهما. فالحديث فسّر المعنى: (رب كيف أُطعمك وأنت رب العالمين) أي: وأنت منزه عن الأكل والشرب، ففسرها الحديث بقوله: (أما علمت أن عبدي فلاناً جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي).

وقوله: (رب كيف أعودك وأنت رب العالمين) أي: وأنت منزه عن المرض، ففسرها الحديث بقوله: (أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده).

فالحديث نفسه صريح في تنزيه الله تعالى عن المرض والجوع، لا كما يتوهمه المتوهمون من أن الحديث ظاهره إثبات المرض والجوع.

فهل ظاهر الحديث كفر وضلال، أم تنزيه للباري؟ هو تنزيه للباري.

فائدة

قال الله تعالى في الإطعام: (فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي)، وقال في

المرض: (فلو عدته لوجدتني عنده)، فما الفرق بين العبارتين؟ بعض العلماء فرّق وقال:

قال الله تعالى في الإطعام: «لوجدت ذلك عندي»؛ لأنه عام يكون لكل ذي كبد، فبمجرد الإطعام تؤجر، ولو كان المُطْعم كافراً.

وأما قوله في المرض: «لوجدتني عنده»، فإن هذه العندية، من باب المعية بالقرب لا بالذات. فهي معية خاصة، تقتضي العناية والتأييد.

وقوله: «**وأما قوله: قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن....**»:

الذين فهموا من أن ظاهر هذا الحديث يقتضي مماسة بين الأصابع والقلوب، ووجدوا أن الواقع خِلاف ما عليه النص ـ أي لا توجد أصابع في قلوبهم ـ قالوا: وجب أن نؤول.

قلنا لهم: إن البينية لا تستلزم المماسة، ولا تقتضي الاتصال، بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، فلم تقتض البينية هنا مماسة السحاب حقيقة للسماء والأرض.

وقوله «ومما يشبه هذا القول أن يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله...»:

ذكرنا أن بعض المتكلمين، يعمد ويجعل لظاهر النص معنى فاسداً؛ ليبيِّن احتياجها للتأويل، ويعمدون لبعض المشاغبات، فيقولون مثلاً: في قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾، أثبتُوا لله النسيان. فما فهموا المعنى الصحيح من الظاهر.

وذكر الشيخ هنا مسألة وهي: أنهم يريدون أن يجعلوا ظاهر آية مثل أخرى.

الآية الأولى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]:

حاول ـ بشر المريسي ـ أن يجعل هذه الآية نظير: سورة يس وهي:

الآية الثانية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا...﴾ [يس: ٧١].

لماذا حاول جعل الآية الأولى، نظير الآية الثانية؟ لأن أهل السنة قالوا في الآية الأولى:

إن فيها تمدح، وبيان مِيزة وخصيصة لآدم عليه السلام وهو أنه مخلوق باليدين.

والله تعالى يحتج بها علم إبليس في قوله: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيّدي».

فأنتم إن قلتم: إن اليد هنا بمعنى القدرة فقد:

- ألغيتم ما امتاز به آدم عليه السلام من أنه خُلق خلقاً مباشراً.
- ولكان سبباً لاحتجاج إبليس على ربه جل وعلا بقوله: وكذلك أنا مخلوق بالقدرة، فما ميزة آدم عليه السلام حينئذ. وهذه حجة قوية لأهل السنة عليهم.

فلما احتج عليهم أهل السنة بمثل هذا، احتجوا بالآية الأخرى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾، فقالوا: هذه الأنعام مخلوقة بيد الله تعالى، فهذه الآية كتلك.

فهل ما قالوه صحيحاً، من أن: آية (يس) كآية (ص)؟

يقول شيخ الإسلام: لا، فإن: آية (يس) مثل قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ [الشورى: ٣٠]، فهنا أطلق اليد وأراد بها النفس، أي: بما كسبتم؛ لأن المصيبة التي تصيب الإنسان ليست بكسب اليد فقط؛ إذ إن كسبها محدود، فإن المصيبة تأتي بكسب اليد واللسان والبطن.

وعليه فالمراد هنا: إطلاق الجزء، وإرادة الكل. فنوجه: : «مما عملت أيدينا» فتصبح: مما عملنا.

وجواباً عما سبق نقول: إن الآية الأولى، ليست كالآية الثانية، بل بينهما فروق ثلاثة:

أوجه الفرق بين الآيتين: -

الآية الأولى «صّ»، الآية الثانية «يّس»:

١) فالآية الأولى: أضاف اليد إلى نفسه الكريمة سبحانه وتعالى: «لما خلقت بيّدي».

وفي الآية الثانية: أضافها إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله تعالى: «فبما كسبت أيديكم».

٢) وفي الآية الأولى: ذكر الأيدي بالتثنية. والتثنية نص في المعدود، فإذا ذكرت أثنين فما يحتمل إلا اثنين، فتقول: أنفقت درهمين، فلا يحتمل درهماً واحداً.

وفي الآية الثانية: أضافها بصيغة الجمع. والقاعدة:

- أن إطلاق الجمع وإرادة المفرد: (ممكن).
- وإطلاق الجمع وإرادة المثنى (ممكن).
- وأما إطلاق المثنى وإرادة المفرد (فغير ممكن).

٣) وفي الآية الأولى: عداها بحرف الجر - الباء. والتعدية بحرف الجر، يصبح نصاً وقرينة مقالية فيما عُدي به. فتقول: كتبت بالقلم، فهنا لا يحتمل غير القلم لتعديته بحرف الجر (الباء).

وفي الآية الثانية: ذكر الأيدي بلا تعدية.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام: «فلو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، كان كقوله «مما عملت أيدينا»، وهو نظير قوله: (بيده الملك) و(بيده الخير) ولو قال: خلقت بيدي بصيغة الإفراد لكان مفارقاً له، فكيف إذا قال: «خلقت بيديّ» بصيغة التثنية».

وقوله: «هذا مع دلالة الأحاديث المستفيضة بل المتواترة، وإجماع سلف الأمة على مثل ما دل عليه القرآن...»:

كأنه يقول لهم: إن قلتم إن الآية تشبه تلك الآية؛ لتتوصلوا إلى نفي اليد عن الله تعالى، قلنا لكم: إن إثبات صفة اليد لله تعالى ثابتة في صيغ أخرى، كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ووجه الدلالة من هذه الآية على إثبات صفة اليد:

أن اليهود قالوا: «يد الله مغلولة»، فأثبتوا أن له يداً وأنه بخيل، فلو كان وصف الله تعالى باليد قبيح، وأن الله تعالى منزه عن اليد، فهل يؤكد اتصافه باليد أم ينفيه كما نفى البخل؟

فهو أثبت اليد ونفى البخل، فدل ذلك على أن إثبات اليد، ليس كإثبات البخل، فما تنزه الله تعالى عنه، نزّه نفسه عنه، وما يليق بجلاله وعظمته أثبته؛ لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

فالأحاديث المستفيضة بل والمتواترة، وإجماع سلف الأمة على إثبات اليد لله تعالى.

ففي محاجة موسى لآدم، قال موسى لآدم «أنت أبو البشر خلقك الله بيده»، وقال آدم لموسى: «..وكتبت لك التوراة بيده..»[(١)].

فنبي الله تعالى آدم عليه السلام يثبت اليد في محاجته موسى عليه السلام، وموسى عليه السلام يثبت اليد في محاجته لآدم.

إذن: لو كان وصفه تعالى بصفة اليد منزه عنه، لما جاءت بذكره وبيانه الأحاديث المختلفة.

وقوله: «وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن، ظاهر ذلك مراد ـ كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا...»[(٢)]:

يقول لهم الشيخ: نحن عندنا ظواهر لنصوص، نثبت بها الصفات، كالقدرة، والعلم، والإرادة...

وأنتم ما الذي يظهر لكم فيها؟ تقولون: إن الله تعالى متصف بهذه الصفات من العلم والقدرة والإرادة... على ما يليق بعظمة الله وجلاله.

نقول إذن: اجعلوا ظاهر النصوص المتنازع فيها ـ كالمحبة والرضى...

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب القدر باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٢٦٥٢).

(٢) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في معنى هذا الكلام: يعني الذين يثبتون العلم أو القدرة، حينما يقرءون النصوص المثبتة للعلم والقدرة والإرادة، لا ينازعون ولا يقولون: إن ظاهرها غير مراد. فلا ينازع فيها أحد من أهل القبلة. فنقول لهم: كما فهمتم هذه النصوص فهما صحيحا، ولم تقل إن ظاهرها غير مراد، فقل كذلك في النصوص التي تنازع فيها، كاليد والمحبة والرضى. فكما فهمت من النصوص الأولى من أن ظاهرها ليست من خصائص المخلوقين، فكذلك قل في الثانية: أن ظاهرها ليست من خصائص المخلوقين.

مثل ظاهر النصوص المتفق عليها. فإذا سمعتم قوله تعالى: ﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤]، فقولوا: يظهر من الآية محبة تليق بجلال الله وعظمته.

وإذا سمعتم قوله تعالى: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ... ﴾ [البينة: ٤]، فقولوا: يظهر من الآية رضى يليق بجلال الله وعظمته.

وعليه: فإذا كنتم تجاه هذه الصفات ـ العلم والقدرة والإرادة... ـ لا تجعلون الظاهر منها ما هو من خصائص المخلوقين، فلم تقولوا: علم الله تعالى كعلم الإنسان، أو قدرة الله تعالى كقدرة الإنسان.

فاجعلوا طريقتكم في النصوص المتنازع فيها «نفس الموقف» فلا تقولوا: المحبة رقة، بل قولوا: هي محبة تليق بجلال الله تعالى وعظمته. فاجعل موقفك تجاه النصوص واحدا.

وقوله: «**فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين، لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مراداً...**»:

يعني: إذا كان يقول لك: لا يظهر من الصفات إلا ما هو من خصائص المخلوقين.

نقول إذن: لا تثبت أي صفة، لا علم، ولا قدرة، ولا إرادة؛ لأن كل ما يظهر لك هو من خصائص المخلوقين. وأنت تُفَرِّق في صفات دون صفات.

وقوله: «**وإن كان يعتقد أن ظاهرها هو ما يليق بالخالق ويختص به، لم يكن له نفي هذا الظاهر...**»:

فإذا كنت تعتقد في الصفات أنها على ظاهرها، فليس لك أن تنفيها دون دليل.

وقوله «**وليس في العقل ولا في السمع ما ينفي هذا...**»:

يعني: إذا كان في العقل دليل على نفي هذه الصفات المتنازع فيها، فإن فيه كذلك دلالة على نفي سائر الصفات؛ لأنه وجد هناك من يزعم: أن العقل ينفي سائر الصفات، ووجدنا حتى من يقول: صفة الوجود لا نُطلقها على الله تعالى؛ لأنه يقتضي التشبيه.

فإذا كنت تقول: أي دليل عقلي نقبله، فهناك من يقول: عقولنا تدل على عدم إثبات صفة الوجود.

وقوله: «**ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون: إن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا....**»:

إن الله تعالى لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، فلم يفهم أحد من هذه الصفات ما هي من خصائص المخلوقين. فلم يقل أحد: إن لله تعالى حياة كحياتنا، وأن له قدرة كقدرتنا، وأن له سمع كسمعنا. وبالتالي: لم يقل إن ظاهر هذه الآيات المثبتة للصفات غير مراد؛ لأنها تستلزم التشبيه.

فإذا كان الأمر كذلك في هذه الصفات من كونه حياً، كونه عالماً، كونه قادراً، لم تفهم أن ظاهرها غير مراد، فلم تفهم من الظاهر ما هو من خصائص المخلوقين. فليكن منهجك في بقية الصفات كذلك.

خلاصة القاعدة الثالثة:

مر معنا في القاعدة الثالثة مسألة: هل الظاهر مراد أو غير مراد؟

فلو سمعت أحد المتكلمين يقول: إن الظاهر من النصوص مراد، أو أن الظاهر من النصوص غير مراد.

فهل تسلم له من أن الظاهر مراد، أو تمنع قوله من أن الظاهر غير مراد؟

مثال: قال: إن حديث الأصابع غير مراد. هنا يجب أن تستفصل عن مراده بالظاهر.

لماذا تستفصل منه، فَلِمَ لم تجزم بأن ظاهر الآيات مراد؟

لأن الظاهر لفظ مجمل، وإن كان الأصل أن الظاهر هو المراد، ولكن لما كانت هذه اللفظة ـ عند المتأخرين من المتكلمين ـ لفظة مجملة، فنحن نستفصل؛ لأنه قد يظهر له ما هو من خصائص المخلوقين في الاستواء، أو في حديث الأصبع، أو القدم.

لو قال أحد المتكلمين في قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، إن الظاهر غير مراد. فقلت له: ماذا تريد بالظاهر؟ فقال: (تجري بأعيننا) يعني: أن السفينة تجري في عين الله تعالى، وليس هو المراد.

فقلت له أصبت في جانب، وأخطأت في جانب:

فأصبت في قولك: إن الظاهر غير مراد؛ لأنه غير مراد فعلاً.

وأخطأت في زعمك: أن هذا الظاهر هو المراد، ولا يظهر منها إلا ما هو تشبيه.

والسؤال: ما الدليل على خطأه في الجانب الآخر؟

الجواب: أن السلف لا يسمون هذا بأنه هو الظاهر، أو لا يظهر للسلف ما ظهر لك أنت من الجانب التشبيهي.

وحاشا لكتاب الله تعالى ولسنة رسول الله ﷺ ألا يظهر منها إلا ما هو كفر وشرك.

وصحيح أنك تريد رده ولكنك أخطأت في التسمية، حينما سميته ظاهراً.

- الفرق بين قوله تعالى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾، وقوله تعالى ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾:

أ ـ كلها وقعت بالقدرة.

ب ـ أن خلق آدم جاء مباشرا باليدين، ولذلك كانت هذه ميزة لآدم، وهي كقوله: (غرست جنة عدن بيدي...)[1]. وخلق الله تعالى للأشياء على نوعين:

١): إما أن تكون بواسطة «بأسباب». كالمطر سبب للإنبات، والتزاوج سبب للإيلاد، وهذا بتخليقه وقدرته جل وعلا.

٢): انتفاء للأسباب، وخَلْقٌ دون واسطة، كخلق آدم عليه السلام بلا أب ولا أم، وإنما خلق خلقاً مباشراً بيد الله جل وعلا. وكخلق عيسى عليه السلام، فليس ثَمَّ تزاوج، بل جاء بالنفخ. وهذا كذلك بقدرته وتخليقه جل وعلا.

---

(١) انظر: حادي الأرواح لابن القيم باب: «في خلق الرب تبارك وتعالى بعض الجنان وغرسها بيده تفضيلاً لها على سائر الجنان (٨٤/ ٨٧)، وهذا الأثر روي عن عطاء بن السائب عن ميسرة قال: إن الله لم يمس شيئاً من خلقه غير ثلاث: خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده وغرس جنة عدن بيده. وفي صحيح مسلم في كتاب الإيمان (١٨٩) من حديث المغيرة بن شعبة عن سعيد وفيه «أولئك الذين أردت غرست كرامتهم بيدي...».

إذن: فالجميع بالقدرة، لكن في الأول، كان خلق بأسباب، وفي الثاني، خلق دون أسباب.

ونحن نقول لهم: حينما تفسرون اليد بالقدرة، ألغيتم تميز آدم ﷺ؛ لأن الجميع مخلوق بالقدرة، فأي ميزة بقيت لآدم. فنقول: خلق آدم بيده - ميزه -، وغرس جنة عدن بيده - ميزه - ، وكتب التوراة بيده - ميزة -.

ج) في الآية الأولى: أدخلت الباء على اليد، فكانت نصاً على مباشرة الله تعالى خلق آدم ﷺ.

وفي الآية الثانية: «عملت أيدينا» بمعنى عملنا، فيمكن أن تقول: بنينا، ولكن لا يلزم أن تكون قد باشرت البناء بنفسك.

مثال يوضح الفرق: في الأول تقول: كتبت الرسالة بيدي، فهنا باشرت أنت بنفسك. وفي الثاني تقول: كتبنا رسالة، فهنا لا يلزم أن تكون قد باشرت الكتابة بنفسك.

القاعدة الرابعة:

قوله: (**وهي أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه فيقع في أربعة أنواع من المحاذير...**):

حين يظن شخص أنه يظهر له من هذه الصفة أنها من خصائص المخلوقين فيقول:

لا أفهم من اليد إلا الجارحة، ولا أفهم من الرحمة إلا الرقة... وهكذا.

هنا يقول الشيخ:

إن هذا الفهم الخاطئ أوقعك في أربعة محاذير:

أولا: قوله: (**كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين وظن أن مدلولها هو التمثيل**):

أي: أنه ما فهم من النصوص إلا التشبيه والتمثيل. فحينما ينفي المتكلمون صفة كالاستواء مثلاً حينها نسأل: لم نفى هؤلاء صفة الاستواء؟

نقول: لأنه جاء في عقولهم، أن استواء الله تعالى كاستواء المخلوق، والمخلوق بحاجة، بحيث لو سقط الكرسي، أو الدابة سقط معها، والله تعالى استواءه ليس بحاجة، فهو الغَنِي الغِنَى المطلق، فقالوا: لم يستو.

إذن: فأول محذور وقع فيه: أنه شبه ومثل.

ولو أنه فهم النص فهماً صحيحاً، كما يفهمه السلف، على وجه لا يقتضي التمثيل أو التشبيه، لما وقع فيما سيقع فيه من محاذير أخرى وهي:

ثانيا: قوله: **(أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله فيبقى مع جنايته على النصوص، وظنه السيئ الذي ظنه بالله ورسوله ـ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ـ قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله سبحانه)**:

يعني: إذا فهم من النص التشبيه، وقال: ما ظهر لي من الغضب إلا ما هو من خصائص المخلوقين، والغضب: «هو غليان دم القلب طلبا للانتقام»، قال: فالله تعالى لا يغضب بهذا المعنى.

إذن: فهو عطل صفة تليق بجلال الله وعظمته ذكرها الله تعالى، وذكرها رسوله ﷺ عنه. «فلأنه مثل أولاً، عطل ثانياً».

ثالثاً: قوله: **(أنه ينفي تلك الصفات عن الله تعالى بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب تعالى)**:

ما الفرق بين هذا المحذور، والمحذور قبله؟

هو ذكر في المحذور قبله «التعطيل» ثم قال في هذا المحذور: النفي، والنفي هو التعطيل، ومن هنا فما الفرق بينهما؟

في المحذور قبله قال: عطل النص، يعني: أخلى النص من المعنى الصحيح.

وفي المحذور هذا كأنه قال: يترتب على تعطيل النصوص، تعطيل الذات الإلهية عما تستحقه من صفات الكمال، وعليه فلا تكرار في المعنى.

فالمحذور الثاني انصب على النص، والثالث انصب على نفي صفة الكمال للذات الإلهية.

فأخلى في الثاني، النصوص عن المعنى الصحيح. وأخلى في الثالث، الذات الإلهية عن الصفات التي تليق بها.

مثال: قال الله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي):

إن قلت: إن اليد هنا هي الجارحة، والله تعالى لا يتبعض ولا يتجزء، وليس له جارحة فيكون المعنى «بقدرتي»، قلنا وقعت هنا في محاذير:

١ ـ أنك فهمت من الآية «الصفة» التمثيل، بحيث لم يظهر لك من اليد إلا الجارحة.

٢ ـ أنك فهمت النص القرآني فهماً خاطئاً، ففسرتها بالقدرة دون اليد، فعطلت النص عن المعنى الصحيح.

٣ ـ أنك قلت بعد ذلك: ليس لله تعالى يد، فعطلت الذات الإلهية عن صفة واجبة له وهي اليد.

رابعاً: قوله: **(أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الموت والجمادات، أو صفات المعدومات)**:

المتكلمون حينما لا يصفون الله تعالى بصفة تليق به، يلزمهم ان يصفوه بنقيض تلك الصفة. فمثلاً:

الجهمية يقولون: ليس لله تعالى علم ولا قدرة. ماذا لزمهم؟

لزمهم وصفه جل وعلا، بنقيض هذه الصفات: ليس له علم، لزوماً أن تصفه بالجهل، فهذا يلزمهم إلزاماً، وإن كانوا لا يقولون به.

ولما يقول المعتزلي: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، قلنا: وصفته هنا بصفات العدم.

قوله: **(فيكون قد عطل صفات الكمال....)**:

هم عطلوا صفات الكمال لله؛ فراراً من التمثيل، فوقعوا في شر منه.

فهم فروا من تشبيهه بالمخلوقات «بالأحياء» ووقعوا في تشبيهه وتمثيله بالجمادات والمعدومات والمنقوصات.

فإذا قالوا: إن الله تعالى لا علم له ولا قدرة.

قلنا: يمكن وصف الجدار بهذه الأوصاف، فبهذا وقعت في التشبيه.

إذن: فأنت تفر من التشبيه، فتقع في شر مما فررت منه.

لو قال: ما الواجب علي؟

قلنا: الواجب عليك: التسليم للنص القرآني، ولأخبار رسول الله ﷺ.

وفي هذه العبارة أعاد الشيخ المحاذير بصيغة أخرى:

١ ـ «فيكون قد عطل صفات الكمال التي يستحقها الرب تعالى ومثله بالمنقوصات»:

وعرفنا سابقاً، وجه تمثيله بالمنقوصات والمعدومات، وهو لازم أقوالهم الفاسدة.

٢ ـ «وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها التمثيل».

٣ ـ «فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل»: فهو مثل فهماً ولازماً:

أما فهماً: فإنه فهم من النصوص التمثيل.

وأما لازماً: فقلنا يلزمك التمثيل حينما تنفي الأسماء والصفات عن الله تعالى.

وقوله: (فيكون ملحداً في أسمائه وآياته):

أي: يكون الانحراف في الأسماء، والآيات القرآنية.

وقوله: (مثال ذلك أن النصوص كلها دلت على وصف الإله بالعلو والفوقية على المخلوقات، واستوائه على العرش...):

إن الأدلة على وصف الله تعالى بالعلو والفوقية متضافرة على إثبات هذه الصفة.

فآيات الاستواء السبع تدل على العلو، وحادثة المعراج تدل على العلو، وصعود الأشياء ونزولها تدل على العلو.

وقوله: (فأما علوه ومباينته للمخلوقات فيعلم بالعقل الموافق للسمع):

المتكلمون يزعمون أن العقل لا يثبت صفة العلو، ومن هنا أولوا صفة الاستواء.

ومعلوم أن صفة الاستواء لا تثبت عقلا إنما تثبت سمعاً، ولذا قال المصنف: «وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع».

الدليل العقلي لإثبات العلو والمباينة لله تعالى:

الله تعالى لما خلق الخلق:

هل خلقه في ذاته أو خارجاً عن ذاته؟ ثم هل خلقه خارجاً عن ذاته ثم دخل فيه؟

وهذا يسمونه: الاستدلال بالسبر والتقسيم.

وقد ساق هذا الدليل شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية.

هل خلق الخلق داخل ذاته أم خارجه؟

بالإجماع أنه خلقهم خارجاً عن ذاته، حتى أهل الكلام يقولون هذا، لأنهم يقولون: إن الله تعالى ليس محلاً للحوادث.

فخلق العالم خارجاً عن ذاته، فماذا يلزم؟ إما أن يكون فوقه أو تحته:

والتحتية أو السفل صفة نقص، والعلو صفة كمال، وكل كمال ثبت للمخلوق، فالخالق أولى به. فالعالم تحتي، والله جل وعلا موصوف بالعلو.

إشكال:

ألا يستطيع أن يقول قائل: «خلق العالم بجواره»؟!

نقول: لا؛ لأن هذا يلزم منه المساواة، والله تعالى أعظم وأكبر، والعلو صفة كمال والله تعالى له صفة الكمال المطلق، والمجاورة تقتضي المساواة، والله تعالى أعظم ذاتاً وقدراً.

شبهة:

هل يلزم من كون الله تعالى فوق العالم، أن يكون في شيء من مخلوقاته؟

قال المتكلمون: يلزم من قولنا: أن الله تعالى في العلو «التحيز والجهة»، فإذا كان في جهة فهو في شيء من مخلوقاته.

ورددنا عليهم: بأن المكانية المخلوقية تنتهي بسقف العالم. وعند الفلاسفة، أن سقف العالم ليس في مكان. مثال: الماء في الكأس، والكأس في مكان، والمكان في مكانَ.

فهل تتسلسل المكانية إلى مالا نهاية أم تنتهي؟ تنتهي إلى ما فوق العرش، وما فوق العرش ليس بمكان.

ملاحظة: أللا مكان لا يمكن تصوره، وأللا مكان هو العدم.

إذن: فالعلو يثبت عقلاً، كما يثبت سمعاً.

وفي هذا رد على الحلولية الذين يقولون إن الله تعالى في كل مكان، ومعلوم أن لوازم هذا القول باطلة ومنها: أن الله تعالى يوجد في الأماكن القذرة. وإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

ورد الإمام أحمد على الجهمية في قولهم: «إن الله تعالى نور كله»، فكان يقول لهم: الله نور، فلو كان في كل مكان، لما وجد الظلام.

وقوله: (**وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة ولا مداخلة**):

أي: أن قولهم هذا ليس عليه دليل.

وهذا القول قال به المتكلمون، وسبب قولهم: أنهم قالوا: لو قلنا إنه فوق السماوات للزم التحيز، وأنه يكون في شيء من مخلوقاته، وهو المكان، والمكان مخلوق. وأصل عبارتهم: «كان الله ولا مكان، ثم خلق المكان، ثم هو حيث كان كان».

فالمكان مخلوق، فكيف يكون في مكان. فهؤلاء يعتبرون داخل العالم وخارجه مكان، ولا تنتهي المكانية في عقولهم.

وقوله: (**فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام.....**):

هنا ذكر الشيخ مثالا لمن ظن أن ظاهر النصوص التشبيه فوقع في المحاذير التي سبقت.

والاستواء له معان:

١/ فإن عدي بإلى: كان بمعنى «القصد»، مثاله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ بمعنى: قصد.

٢/ وإن عدي بعلى: أفاد معنى «العلو والارتفاع»، مثاله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بمعنى: علا وارتفع.

وُصف الله جل وعلا بأنه مستو على العرش، فظن المتوهم أن استواء الله تعالى على العرش، كاستواء المخلوق على الأنعام والفلك.

قال: يستوي الإنسان على هذه المركوبات، وهو بحاجة إليها، فيستوي على السفينة حتى لا يغرق. ودليل احتياجه إليها: «أنها لو وقعت لوقع»، فلو وقع الكرسي لوقع.

فهذا المتوهم فهم أن استواء الله تعالى على عرشه كاستواء المخلوق، وهو أنه بحاجة إلى العرش فنفى وقال: إن الله تعالى لم يستو على عرشه، وعطل النص من معناه وقال: استوى بمعنى، استولى.

إذن: ما هي محاذير ظنه المتوهم؟

١ ـ التمثيل: فهو فهم من الاستواء الحاجة من الاثنين «الخالق والمخلوق» فقال: إن وصفنا الله تعالى بالاستواء على العرش، لكان مشابهاً استواء المخلوق على الدابة، واستواء المخلوق على الدابة؛ لأجل الاحتياج، والله تعالى غني غير محتاج، فنفينا عنه هذه الصفة. فهو مثل استواء الله تعالى باستواء المخلوق.

قال الشيخ: **(فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار...)**.

٢ ـ لما مثل عطل النص، فلم يثبت استواء يليق بجلال الله تعالى فقال: استوى بمعنى استولى.

٣ ـ ثم نفى صفة الاستواء عن الله تعالى، قال المصنف: «ثم يريد بزعمه أن ينفي هذا فيقول: ليس استواءه بقعود ولا استقرار».

الخلاصة:

مر معنا المحاذير التي يقع فيها من يظن أنه لا يظهر من النصوص إلا ما هو من خصائص المخلوقين. ومثل الشيخ بمثال يبين كيفية انحراف هؤلاء، وذكر صفة «الاستواء» فهؤلاء:

١/ مثلوا.

٢/ثم عطلوا النصوص عن معانيها.

٣/ثم نفوا الصفات الكاملة عن الله تعالى.

٤/ثم لزمهم وصفه بنقيض هذه الصفة.

فهؤلاء أولوا هذه الصفة وقالوا: إن معنى استوى: استولى، فنقول لهم:

لو أراد الله تعالى إثبات هذا المعنى، لقال في أحد السبع المواضع في القرآن الكريم، التي أثبتت الاستواء، لقال «استولى».

ثم لم يفطن من معنى استوى إلا استولى إلا هؤلاء الجهمية والمعتزلة، وتكون الأمة كلها في ضلال مبين، إن اعتقدت هذه العقيدة، فهذا هو الانحراف.

ومما هو معلوم: أن القرآن الكريم نزل هداية للناس، فلا يعقل أن يقول الله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ في سبع مواضع، ثم هو يريد أنه لم يستو.

إن كان كذلك: لم يكن هداية للناس، ولكان أشبه بهذا المثل:

جاء رجل وقال: رأيت جمعاً من العلماء، فأنت قصدت العلماء، كابن باز وابن عثيمين، فقلت له: هل سلمت عليهم، فقال لك: أنا أقصد البقر، فتقول له: هذا الكلام تلغيز، تريدني أن أفهم شيئاً، وأنت تريد شيئاً آخر، فهذا كلام تعميه وبعد عن الصواب. وإن كان البقر يعلم كيف يأكل ويشرب، ولكن لا يطلق عليهم ما يطلق على الناس من لفظ «علماء».

ولو قال قائل: رأيت أسداً يمتطي فرساً، فقلت له: تعني أنه رجل شجاع، قال، لا إنما أعني به الأبخر ذو الرائحة الكريهة، فهنا ماذا تقول له؟

ستقول له: هذا ليس ببيان ولا فصاحة، فإن تشبيه الأبخر بالأسد لا يعرف عند أهل اللغة الفصحاء البلغاء.

إذن: فالقرآن الكريم كتاب هداية، لا تورية وألغاز.

ملاحظة:

التورية قد تستعمل، لكن لمقاصد، من مثل ما حصل للنبي ﷺ، حينما سئل: ممن أنت؟ فقال: أنا من ماء[1]. فالأعرابي فهم معنى قريب، والنبي ﷺ قصد معنى بعيد.

إن جعلت في اعتبارك أن كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ في المسائل العلمية، أن المراد بها «الهداية» فهذا يستحيل أن يريد الله تعالى خلاف الظاهر، ولا يحف بالنص من قرائن توضح ذلك.

أما المسائل العملية: فقد يأتي النص ولا يراد ظاهره، لكن من الذي يبين لنا ذلك؟ الرسول ﷺ. فحف بالنص من القرائن التي تبين المراد من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

أما أن يُترك النص، ونحن نعلم أنه كتاب هداية وبيان دون توضيح، فهذا أمر غير صحيح.

فمثلاً: استوى لو كان المراد بها ما زعموا «استولى»، فهل يعقل أنه في سبعة مواضع لا يأتي بلفظ استولى. فالله تعالى ليس بعاجز أن يضيف اللام، ولكن إضافتهم في الواقع كإضافة اليهود النون، حينما طلب منهم أن يقولوا «حطة» فقالوا: حنطة، فهذا التحريف المعنوي.

إن فسروا «استوى» بمعنى «استولى»؛ فراراً من التشبيه الذي فهموه، فهل نجو حينما أولوا هنا من اللوازم الباطلة؟

لا؛ لأن مادة «استولى» مفهومها: المغالبة، وأن العرش كان خارج ملك الله تعالى، ثم استولى عليه.

---

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية: (٣/ ٣٠٠)، ابن هشام: السيرة النبوية (٢/ ٢٠٠).

واعتقاد أن شيئاً خارج ملك الله تعالى فترة من الزمن كفر، ولما كان التأويل باطلاً، كان اللازم باطلاً؛ لأنه بني على شيء فاسد.

فائدة:

أن اللازم من قول الله تعالى ورسوله ﷺ حق إن كان يلزم. ولكن أهل الكلام يقولون في بعض المرات: يلزم، وهو لا يلزم.

فأنت إن آمنت بالنص كما أخبر الله تعالى به، بصرف النظر عن لوازمه؛ لأن لازم الحق حق، فقد سلكت المنهج الصحيح. لكنهم حينما أولوا استوى إلى استولى لزم منه: أن العرش كان خارج ملك الله تعالى، ثم استولى الله تعالى عليه.

ثم في اللغة: هل يأتي معنى استوى، بمعنى استولى؟ سئل الخليل بن أحمد فقال: لا تأتي في اللغة بهذا المعنى. ولكن المعطلة يستدلون ببيت:

وقد استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

ونحن نقول:

١/ إن هذا البيت منتحل، وليس من اللغة العربية.

٢/ من عجيب أمرهم: أنهم يستدلون بأي شيء ولو كان منتحلاً، وإن جئت لهم بأحاديث شريفة، أو آثار للصحابة، قالوا: هذه آحاد لا تقبل. وهذا يدل على تناقض المنهج عند هؤلاء المتكلمين.

أما السلف فقد فسروا الاستواء بمعانٍ وهي: علا، وارتفع، واستقر.

وقوله: **(فلو قدر ـ على وجه الفرض الممتنع ـ أنه هو مثل خلقه ـ تعالى الله عن ذلك ـ لكان استواءه مثل استواء خلقه.أما إذا كان هو ليس مماثلا لخلقه، بل قد علم أنه الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه، لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له، كما لم يذكر في علمه وقدرته ورؤيته وسمعه وخلقه إلا ما يختص به ـ فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستوي على العرش كان محتاجا إليه، وأنه لو سقط العرش لخر من عليه! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيراً....)**:

هذا سبق أن قررناه، وقلنا: إن ذاته سبحانه وتعالى لا تشبه الذوات، وصفاته لا تشبه الصفات، فإن الكلام في الصفات، فرع عن الكلام في الذات.

مثال: إن قلت: استوى زيد على الدابة، واستوى عمرو على الدابة، نقول: لما كان زيد كعمرو، كان استواؤهما سواء.

ولما تقول: نزل العصفور من الشجرة، ونزل زيد من الشجرة، فإن نزول العصفور هنا يختلف عن نزول زيد.

فأنت في هذه المخلوقات، تفهم الصفة بحسب الذات التي أضيفت إليها هذه الصفة، فإذا كان هذا في مخلوقات، ففي الخالق ـ الذي ذاته تخالف سائر الذوات ـ نقول: فكذلك صفاته تخالف سائر الصفات.

وعليه: فإذا وصف الله جل وعلا بالاستواء، فهو استواء يليق بجلاله وعظمته؛ لأنه لا يجوز التوهم بأن استواؤه يماثل استواء المخلوقين، فإن هذا كفر.

واستواء الله جل وعلا على العرش ليس عن حاجة؛ لأن الله تعالى هو الخالق للعرش وغيره، فهو الغني عن كل ما سواه، بخلاف البشر فإنهم مفتقرون إليه.

وقوله: **(وهو لم يذكر إلا استواء يخصه....)**:

فلم يذكر استواء مطلقاً، يتناول الإنسان، ويتناول الذات الإلهية. بل ذكر استواء يخصه مضافاً إليه.

ونحن علمنا فيما سبق: الفرق بين الاسم الكلي مطلقاً وبين الإضافة:

فإذا قلت: علم، فهذا مطلق. وإن قلت: علم الله تعالى، فهذا مقيد خاص بالله جل وعلا. وإن قلت: علم زيد، أصبح خاصا بزيد.

ولا يلزم من قول: إن لله تعالى علم، ولزيد علم، أن علم زيد كعلم الله تعالى، ومن توهم هذا فقد غلط غلطاً واضحاً.

فأنتم أيها الأشاعرة: حينما تقولون: سمع الله تعالى، وسمع زيد، اللفظان متشابهان، لكن هل يقتضي ذلك عندكم أن يكون سمع الله تعالى، كسمع زيد؟

يقولون: لا، فإن لله تعالى سمع يليق بجلاله لا يشابه سمع المخلوقين.

فنقول: يا سبحان الله، ميزتم في حقائق الصفات التي تثبتونها، فَلِمَ لا تقولون ذلك في الصفات التي تنفونها، وقد مر معنا تقرير هذا.

وقوله: (فكيف يجوز أن يتوهم أنه إذا كان مستويا على العرش كان محتاجا إليه وأنه لو سقط العرش لخر من عليه! سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا):

هذا من اللوازم الباطلة، في فهم احتياج الله تعالى للعرش كاحتياج المخلوق، وهذه اللوازم الباطلة إنما جاءت من الفهم الفاسد «وهو التشبيه».

وقوله: (هل هذا إلا جهل محض وضلال ممن فهم ذلك، أو توهمه، أو ظنه ظاهر اللفظ ومدلوله، أو جوز ذلك على رب العالمين الغني عن الخلق....):

يعني: لما وصف الله تعالى نفسه بالاستواء، لم يلزم من ذلك الاحتياج، كما لا يلزم عندكم، أيها الأشاعرة في صفة الكلام، الحاجة للآله ليتكلم.

وقوله: (فلما قال سبحانه وتعالى «والسماء بنيناها بأييد» فهل يتولهم متوهم أن بناءه مثل بناء الآدمي المحتاج الذي يحتاج إلى زبل ومجارف وأعوان وضرب لبن وجبل طين):

أثبت الله تعالى أنه بنى السماوات بأييد يعني: بقوة، فهل يفهم الإنسان: أن الله تعالى عندما بنى السماوات كان محتاجاً، مثلما يحتاج الإنسان لبنائه؟

لو فَهِمَ هذا الفهم، لعرف كل إنسان خطأ هذا الفهم، وضلل لأجله.

فإن الله جل وعلا ليس بحاجة لأشياء كما يحتاج المخلوق.

الإنسان لابد له لإيجاد شيء من الأسباب والعلل إلى:

١ ـ العلة الفاعلة.

٢ ـ العلة المادية.

٣ ـ العلة الصورية.

٤ ـ العلة الغائية.

مثال: إذا أردت عمل كرسي فتحتاج إلى: فاعل وهو «النجار»، ولابد من مادة وهي «الخشب»، ثم تحدد الشكل، والشكل إنما يتحدد بالمقصد.

إذن: فلابد من وجود هذه العلل حتى يوجد الشيء. وهذا في بناء الإنسان.

لكن رب العزة والجلال إنما يقول للشيء: «كن فيكون»، ويخلق الشيء من العدم، وليس مفتقراً إلى مادة.

وعليه: فإن مثلث الله تعالى في هذه الآية بخلقه وقلت: إن الله تعالى محتاج للبناء كما يحتاج البشر للبناء، تكون مخطئاً، وإن خُطِئتَ هنا، خُطِئتَ في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ إن مثلته.

ثم استخدم الشيخ قياس الأولى «لبيان غنى الله» فقال:

(ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعضه فوق بعض، ولم يجعل عاليه مفتقراً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض، وليس مفتقرا إلى أن تحمله الأرض، والسحاب أيضاً فوق الأرض، وليس مفتقرا إلى أن تحمله، والسموات فوق الأرض، وليست مفتقرة إلى حمل الأرض لها...):

يعني: أن الأشياء العلوية ليست مفتقرة إلى الأشياء السفلية.

ما مقصود الشيخ من هذا الكلام؟

أنه إذا وجد أن بعض المخلوقات، ليست محتاجة ولا مفتقرة لغيرها، فالله تعالى أغنى من المخلوق.

ثم ذكر الشيخ قاعدة قياس الأولى وهي قوله:

«وقد علم أن ما ثبت لمخلوق من الغنى عن غيره فالخالق سبحانه أحق به وأولى».

ثم ضرب الشيخ أمثلة فقال: **(فالهواء فوق الأرض وليس مفتقراً إلى أن تحمله الأرض...)**:

ويمكن أن يمثل في زمننا بالإنسان، فإنه إن ابتعد عن محيط الجاذبية، استطاع أن يسبح في الهواء، فهو ليس محتاجا لشيء.

وقوله: (أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار، وهو ليس بمستلزم في المخلوقات):

يعني: إذا كان العلو في المخلوقات لا يستلزم الافتقار إلى مكان أسفل، فكيف في علو الله تعالى على مخلوقاته.

قوله: (وكذلك قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق):

لو قال قائل: ظاهر هذه الآية: أن الله تعالى في السماوات، يعني: أن السماوات تحيط به. كما تقول: الماء في الكوب، أي: أن الكوب يحيط بالماء.

فهل هذا الظاهر صحيح؟

لا؛ لأن هذا لا تقتضيه لغة العرب، ومن قال: إن اللغة تقتضيه، وبني عليه تأويله، فهو جاهل ضال.

مسألة:

حينما أقول: الماء في الكوب، قلت: إنه يقتضي الظرفية. وحينما أقول: القمر في السماء، قلت: إنه يقتضي الظرفية.

فلماذا حينما قُلْتُ: (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور)، قُلْتُ: لا تقتضي الظرفية؟

لأن «في» تختلف باختلاف المضاف والمضاف إليه، وهذا بيانه:

تقول: زيد في المسجد، والجسم في الحيز، والعرض في الجسم، والوجه في المرآة، والكلام في الورق.

فهنا اختلفت المعاني باختلاف المضاف والمضاف إليه، وفهم المعنى على حسب السياق والسباق:

وهاك بيانه:

١ ـ حينما أقول: إن زيداً في المكان، فلا يلزم أن يكون زيد شغل المكان كله.

٢ ـ وحينما أقول: إن الجسم في الحيز، فهنا الجسم شغل المكان كله، كما تقول: الماء في الكوب.

٣ ـ وتقول: العَرَضُ في الجسم، فهذه الجملة تختلف عن الجملة السابقة: زيد في المكان، ووجه الاختلاف:

أن قولنا: زيد في المكان، لا يكون زيد صفة لهذا المكان، فقد يكون موجوداً، وقد يكون منفصلاً. إذن: فزيد ليس ملازماً للمكان، وأن وقوع الانفصال وارد.

وقولنا: العرض في الجسم، كاللونية تقول: السواد في الكتاب، والبياض في الكوب، فإن هذا العرض ملازم لا ينفصل عن الجسم.

مع الملاحظة: أننا استخدمنا في كلا الجملتين الحرف «في».

إذن: فتارة فهمنا حصر المكان كله، وتارة فهمنا الملاصقة والملازمة.

٤ ـ وحينما تقول: الوجه في المرآة، فإنك لا تقصد حقيقة الوجه، وإنما هو خيال الوجه ومثاله.

بخلاف قولنا: زيد في المسجد، فإنه موجود حقيقة، لا أن وجوده، وجود خيال ومثال له.

٥ ـ وحينما تقول: الكلام في الورق. فإن المقصود ما هو عبارة عن الكلام، لا حقيقة الكلام المنطوق.

وهذه كلها عرفناها بنسبة المضاف والمضاف إليه، وحسب السياق والسباق. (فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصية يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف «في» مستعملاً في ذلك كله).

وقوله: (فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في الجنة في السماء. ولا يلزم ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا في الجنة...):

يعني: لو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ سنقول: في السماء.

فهل يلزم من قولنا: العرش في السماء، أن السماء تحيط به؟ لا.

ولو قال قائل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل له: في السماء.

فهل يلزم من قولنا: الجنة في السماء، أن السماء تحيط بالجنة؟ لا.

والدليل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا سألتم الله فسلوه الفردوس فإنها أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن)[1].

إذن: فلا يلزم إذا قيل: إن العرش في السماء، أن السماوات تحيط به.

أو أن الجنة في السماء، أن السماوات تحيط بها، بل هي أعلى شيء، وعرش الرحمن فوقها.

وقوله: (**ولما كان استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله (من في السماء) أنه في السماء، أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء**):

كأن قائلاً يقول: ما الدليل على أن قوله تعالى: «من في السماء»، المراد به فوق؟

الجواب: هو ما استقر في الفطر السليمة، من الله تعالى فوق عرشه.

وقوله: (**وكذلك الجارية لما قال لها «أين الله» قالت: في السماء، إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها**):

إن حديث الجارية دليل على إثبات فوقية الله. وأنه يسأل بأين، كما جاء في الحديث «أين الله»؟.

والمتكلمون والمبتدعة القائلون: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، يمنعون من السؤال بأين، ويقولون: إن «أين» مكانية، وهو بحسب عباراتهم: (هو الذي أَيَّنَ أين) يعني: هو الذي خلق أين، فكيف تَسأل عنه بأين.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير باب درجات المجاهدين في سبيل الله (٢٧٩٠).

فنقول: إن الرسول ﷺ، وهو أعرف الناس بربه سأل الجارية وقال لها: «أين الله»؟ فيدل على جواز السؤال به.

وقوله: (**وإذا قيل: «العلو» فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله....**):

وهذا الكلام مر معنا تقريره من أن سقف العالم لا يكون في مكان.

والمتكلمون يظنون أن إثبات العلو، يقتضي وجود الله تعالى في مكانية مخلوقة، والله تعالى منزه عن أن يكون في شيء من مخلوقاته، وعبروا عنه بقولهم:

«كان الله ولا مكان، ثم خلق المكان، ثم هو حيث كان كان».

ونحن نقول: إن قولهم «ثم هو حيث كان كان» صحيح، ويدل عليه كلام السلف وأنه في العلو، ولكنه ليس في مكان مخلوق؛ لأننا قررنا أن المكانية المخلوقة تنتهي.

وقوله: (**وإذا قدر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها...**):

سبق أن قررنا هذه المسألة وهي:

أن السماء تترد بين معنيين:

١ ـ العلو.

٢ ـ والأفلاك.

وأن حرف «في» يتحدد معناه حسب السياق والسباق.

فإذا قلنا: إن الله تعالى في السماء، يعني: «في العلو» كان هذا معنى صحيحاً، ولم يلزم فيه معنى الظرفية، بمعنى: أن السماء تحيط به.

فلو قال قائل: لم لا تكون السماء بمعنى الأفلاك؟

قلنا: لو سلمنا بأن المراد بالسماء الأفلاك، فلا يقتضي أن الحرف «في» بمعنى الظرفية، بل تأتي بمعنى «على»، ويصير معناها: على الأفلاك «فوقها».

أمثلة تبين المقصود:

أ) قال الله تعالى: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ﴾ [طه: ٧١] المقصود: على جذوع المخل.

ب) وقال الله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [الروم: ٤٢]، وقوله سبحانه: ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [التوبة: ٢]، المقصود: على الأرض.

ج) وتقول: فلان في الجبل، وفي السطح، وتقصد: أنه على الجبل، وعلى السطح.

القاعدة الخامسة:

قوله: (أنا نعلم ما أخبرنا به من وجه دون وجه.......):

يريد الشيخ أن يوضح: أن ما أخبرنا الله تعالى به، نعلمه من وجه دون وجه.

قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ فهذا المقصود به، تدبر القرآن كاملاً، فدل على أننا نعلم القرآن. وجه الدلالة: الأمر بالتدبر، ولو كان القرآن كله لا يعلم ولا يمكن فهمه، لكان الأمر بالتدبر لغواً، فدل ذلك على أن القرآن كله مفهوم.

وقال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران: ٧].

في الآية دليل على أن هناك شيء لا يعلمه إلا الله تعالى، على رأي من يقف على لفظ الجلالة «الله»، ويجعل الواو في قوله: (والراسخون) استئنافية.

ويشهد له قول ابن عباس: (.... وتفسير لا يعلمه إلا الله).

إشكال:

الآية الأولى، أول ما يتبادر للذهن منها، أن القرآن كله مفهوم، ولما تقرأ الآية الثانية تجد منافاة. فهل ثم منافاة بين الآيتين أم لا؟

توضيح:

لما يأتي أمره تعالى بتدبر القرآن، نفهم أن كل القرآن يمكن فهمه، ومعرفة معناه.

فلو أمرنا الله تعالى بالتدبر، وفي القرآن مالا يمكن تدبره لكان هذا تكليف بما لا يُطاق.

وهل يكلف الله تعالى البشر مالا يطيقون؟

على مذهبنا لا، أما الأشاعرة فيجوزون أن يكلف الله تعالى الإنسان مالا يطيق، ويبنون مذهبهم هذا على الاستطاعة[1]، ويقولون:

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: قلنا إن إمام الحرمين يستدل بالظواهر السمعية على بعض العقائد إذا لم يكن بينها وبين العقل منافاة ومن ذلك:

استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق. إذ يجوز عقلاً عند إمام الحرمين أن يكلف الله الخلق بما لا يطاق، ولقد أيد الجواز العقلي بظواهر من القرآن كما يدعي.

فالله قد أمر أبا لهب أن يؤمن بما أخبر به النبي ﷺ، ومما أخبر به النبي ﷺ أن أبا لهب لا يؤمن. ويشير بذلك إلى قوله تعالى إخباراً عن مصير أبي لهب (سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ) فالله كما يزعم قد أمر أبا لهب أن يصدق النبي في إخباره بأنه لن يصدقه، وهذا جمع بين النقيضين.

كما استدل أيضاً بقوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ على جواز وقوع التكليف بما لا يطاق. ووجه الاستدلال: أن التكليف بما لا يطاق لو لم يكن جائزاً لما ساغت الاستعاذة منه... يقول شيخ الإسلام: «واحتجاجهم بقصة أبي لهب حجة باطلة، فإن الله أمر أبا لهب بالإيمان قبل أن تنزل السورة فلما أصر وعاند استحق الوعيد، كما استحق قوم نوح حين قيل له: ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ هود: ٣٦ وحين استحق الوعيد أخبر الله بالوعيد الذي يلحقه، ولم يكن حينئذ مأموراً أمراً يطلب به منه ذلك. والشريعة طافحة بأن الأفعال المأمور بها مشروطة بالاستطاعة والقدرة».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٦٢ بتصرف]=

إن الاستطاعة مع الفعل لا قبله، وبالتالي:

لما أقول لك: قم، فعندهم، أنت غير قادر على القيام؛ لأن الاستطاعة إنما تكون مع قيامك، لا قبل قيامك.

ومن هنا: فأنا آمرك بما لا يُطاق، فالله تعالى يكلف مالا يُطاق.

مناقشتهم:

لما قلنا لهم: إن الله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] فكيف تجوزون التكليف بما لا يُطاق؟

احتجوا بقصة أبي لهب، إذ لما نزلت سورة المسد: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١] قالوا: كأن الآية تطلب من أبي لهب أن يؤمن أنه لن يؤمن، وهذا تكليف بما لا يُطاق، وهذا الكلام باطل غير صحيح.

والصحيح: أن التكليف بما لا يُطاق غير ممكن، والله سبحانه وتعالى، لا يكلف نفساً إلا وسعها.

إذن: فتقرر من أمر الله تعالى بتدبر القرآن أن القرآن كله مفهوم المعنى.

ثم تأتي: «آل عمران» وتقرر: أن هناك متشابه ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ ثم تقول الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

= وقد ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ أن المتكلمين ومنهم الأشاعرة استخدموا قاعدة الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله ثم قال:

والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله يتعارض مع مذهب الأشاعرة في الاستطاعة، فهم يرون أنها تقارن الفعل ورتبوا على ذلك جواز التكليف بما لا يطاق، يقول، إمام الحرمين: (والدليل على جواز تكليف المحال، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حال توجه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه). قلت: فمن صحت منه الكتابة هل يقدر على كتابة مثلها؟ إن قالوا: نعم، بطل مذهبهم هذا. وإن قالوا لا، لزمهم عدم الاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٠٣]

تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ وهنا وقف، فهي نص على أن هناك آيات لا يعلم معناها إلا الله تعالى.

ومن هنا يرد السؤال: هل ثَمّ منافاة بين القولين أم لا؟

يقول المصنف: «ولا منافاة بين القولين عند التحقيق».

ولإزالة هذا الإشكال وإجابة لهذا التساؤل قال الشيخ: (فإن لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معانٍ:....)(١):

١ ـ اصطلاح المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.

وتارة يعبرون عنه بـ: صرف اللفظ عن ظاهره إلى محتمل لدليل يقترن به.

وعندما يقسمون الكلام إلى حقيقة ومجاز يقولون: هو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

ما حكم التأويل كمنهج، بهذا المعنى الاصطلاحي؟

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: للتأويل من حيث اللغة معنيان:
المعنى الأول: الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من مأكل ومشرب، وما أخبر به من قيام الساعة وأحوال يوم القيامة هي الحقائق الموجودة انفسها لا ما يتصور من معانيها في الأذهان.
المعنى الثاني: التفسير والبيان، وهذا هو اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث، ومنه قول ابن جرير وغيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره ومنه قول الإمام أحمد في كتابه «الرد على الجهمية: فيما تأولته من القرآن على غير تأويله».
أما المعنى الثالث: للتأويل فهو المعنى الاصطلاحي وهو: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى محتمل مرجوح لدليل، وهذا هو المعنى الاصطلاحي عند المتكلمين وعلماء الأصول والفقه، وهذا المعنى هو الذي اصطلحوا عليه.
وإمام الحرمين يعني بالتأويل مفهومه الاصطلاحي، والذي ذكرته آنفاً وهو: صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح لدليل، فقد ذكر ركني التأويل في الشامل وهما: ١ ـ إزالة الظاهر. ٢ ـ تعيين المعنى المراد.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٦٥ ـ ٢٦٧ بتصرف]

التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي مقبول، مادام أنه صرف للفظ من ظاهره الراجح إلى المرجوح بدليل.

لماذا أهل السنة يرفضون وينتقدون تأويلات المتكلمين عندما يؤولون الصفات، فهل رفضنا له كمنهج؟

لا، ليست مرفوضة كمنهج، ولكن لأن تأويلاتهم لا يقوم عليها دليل.

المتكلمون يقولون: عندنا أدلة، نقول لهم: إن الدليل الصارف الذي تزعمون أنه صارف لا ينهض أن يكون دليلاً.

وعليه: فإننا نقبل التأويل كمنهج[١].

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في ثنايا بحثه الماتع عن التأويل موقف علماء السلف منه فقال:

الواقع أن علماء السلف لا يرفضون التأويل بهذا المعنى ـ صرف اللفظ عن ظاهرة إلى معنى آخر محتمل لدليل يقتضي ذلك ـ رفضاً مطلقاً، بل كانوا يفسرون بعض الآيات بتخصيص عمومها، وبتقييد مطلقها، وبتقدير مضاف محذوف منها، ولم يكونوا يلجؤون إلى هذا التأويل إلا لوجود دليل عقلي ظاهر أو سمعي ظاهر يقتضي ذلك، يقول شيخ الإسلام: «فلا يجوز أن يتكلم: أي النبي ﷺ، هو وهؤلاء، يعني الصحابة» بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقلياً ظاهراً، مثل قوله تعالى ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد: أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها وكذلك ﴿خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، وإما سمعياً ظاهراً، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر).

فالسلف لا يمنعون التأويل، بمعنى الصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل، إذا وجد دليل يقتضي ذلك من كتاب أو سنة، والذي يمنعونه أن يتم ذلك بلا دليل، أو أن يعتقد الصارف وجود دليل يحيل المعنى الظاهر وليس هو في حقيقته بدليل صحيح كما توهم، كتوهم نفاة الصفات أن لا عقل يمنع اتصاف الباري بالصفات التي وردت في القرآن والسنة، ومن ثم يؤولونها، ولما كان السلف يمنعون أن يوجد دليل عقلي يحيل اتصاف الباري بما يوصف به نفسه في القرآن ـ بل العقل يدل على اتصافه بما عندهم ـ فإنهم يعدون تأويلات المتكلمين في هذا الجانب من التأويلات الباطلة؛ لأنها تخلو من الدليل، يقول شيخ الإسلام: (وقد تقدم أنا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١١ ـ ٣١٣]

استعمال الفقهاء للتأويل في الأمور العملية:

١ ـ يُمثلون للتأويل الصحيح بحديث: (الجار أحق بسقبه)[1]. فهذا الحديث يثبت الشفعة للجار. والجار متردد بين معنيين:

أ ـ بمعنى الشريك.

ب ـ بمعنى الملاصق.

ولما جاء حديث آخر وقال: «إذا وقعت الحدود فلا شفعة[2]»، حملنا معنى الجار على الشريك، لا على الجار الملاصق.

إذن: فحملنا الجار على الشريك احتمال مرجوح، لكن ثمَّ قرنية أخرى بينته، وهو الحديث الثاني. والأصل عندهم: أن تحمل الشيء على ظاهره ولا تصرفه إلا بدليل.

٢ ـ قال عليه الصلاة والسلام: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[3]:

فهنا الحديث لا يفهم إلا بتقدير مضاف محذوف تقديره: رفع «إثم» الخطأ والنسيان.

٣ ـ قال تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ [النحل: ٩٨] ظاهر «قرأت» يعني: إذا انتهيت، وهو فعل ماضي، ولكن المراد هنا: إذا شرعت في القراءة، والذي بينه فعل النبي ﷺ. (فهذه نماذج من التأويل الصحيح في الأمور العملية).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الشفعة (٢٢٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الشفعة (٢٢٥٧).

(٣) الحديث جاء بلفظ: (إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) وبلفظ: (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) أخرجه ابن ماجة (٢٠٤٥)، وأما بلفظ «رفع عن أمتي» فقال العلامة الألباني: والمشهور في كتب الفقه والأصول بلفظ «رفع عن أمتي» ولكنه منكر..انظر: الألباني: إرواء الغليل: (١/ ١٢٣)، ابن رجب: جامع العلوم والحكم (٢/ ٣٦١).

التأويل الباطل:

أما التأويل الباطل:

١ ـ أن تؤول بدون دليل.

٢ ـ أو تؤول بدليل تظنه دليلاً وهو ليس بدليل.

وقد ذكر الإمام ابن القيم علامات وضوابط لهذا التأويل في كتابه: «الصواعق المرسلة» فلتراجع(١).

---

(١) يقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: وابن القيم جعل أنواع التأويل الباطلة عشرة أنواع هي:
١/ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول، مثل تأويل الرجل في قوله ﷺ «حتى يضع رب العزة فيها رجله» بأن الرجل: جماعة من الناس، فهذا التأويل ليس له سند في اللغة.
٢/ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفرداً مثل تأويل اليدين في قوله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ بالقدرة.
٣/ما لم يحتمله اللفظ بسبب السياق والتركيب وإن احتمله في غير ذلك مثل تأويل إتيان الرب في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ بأن إتيان الرب: إتيان بعض آياته وهي أمره. فالسياق يمنع هذا التأويل لما فيه من تنويع وترديد وتقسيم.
٤/ما لم يؤلف استعماله في لغة المخاطب وإن ألف استعماله اصطلاحاً، مثل تأويل الأفول في قوله تعالى «فلما أفل» بالحركة، إذ لا يعرف في لغة العرب أن الأفول هو الحركة.
٥/ما ألف استعماله في غير ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد عليه النص، مثل تأويل اليدين بالنعمة في قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فاليد تأتي بمعنى النعمة لكن في غير هذا التركيب.
٦/اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه، ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، أو عهد استعماله فيه نادرا. فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فإنه يكون تلبيساً يناقض البيان والهداية، بل إذا أرادوا استعماله مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف.
٧/كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال كتأويل قوله ﷺ «إنما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فحمله على الأمة يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله: (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) ومهر الأمة إنما هو للسيد.
٨/تأويل اللفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا فرادى من أهل النظر كتأويل لفظ الأحد بالذات المجردة عن الصفات فالذات=

توضيح للتأويل الباطل:

• التأويل دون دليل:

مثال: تقول: جاء زيد، فقيل لك: لا، بل جاء غلام زيد، فقلت له: لمَ وما الدليل؟ قال: هكذا دون دليل، فهنا تقول له: هذا كلام غير صحيح؛ لأنك أوّلت دون دليل.

وكذا قول النبي ﷺ لعمار: (تقتلك الفئة الباغية)[1].

فأهل الشام لا يريدون أن يكونوا بغاة، فأولوا الحديث وقالوا: لسنا نحن من قتله، وإنما قتله من أتى به في المعركة، وعرّضه لسيوفنا.

وأرادوا بذلك، نقد علي وأصحابه. ولكن هذا تأويل فاسد؛ لأنه يلزم منه أن يكون القاتل، ليس من باشر القتل، وإنما القاتل من حرّض الناس على القتال، وبهذا يكون الذي قتل حمزة ليس وحشي، بل الرسول ﷺ؛ لأنه هو من حرضه على القتال، وهذا باطل.

• تأويل يجعل صاحب الكلام هازلاً أو عبياً:

مثاله: لو قال شخص: رأيت جمعاً من العلماء، ثم فسره بالدواب، لكان هذا تأويلاً باطلاً؛ لأنه يجعل صاحب الكلام ملغزا، غير مريد بكلامه هداية أو بيان.

= المجردة عن الصفات لو أمكن ثبوتها في الخارج لما أمكن إثباتها إلا بعد مقدمات صعبة جداً فكيف ووجودها محال في الخارج. فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء.

٩/ التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو غاية العلو والشرف، إلى معنى أقل منه بمراتب مثل تأويل الفوقية في قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ بأنها فوقية الشرف.

١٠/ تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا قرنية تقتضيه فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١٦ ـ ٣١٨]

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة (٤٤٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفتن (٢٩١٥).

• **تأويل يجعل صاحب الكلام لا يُحسن اللغة العربية:**

مثاله: حَمْلُ أهل الرأي حديث: (أيما امرأة نكحت بغير ولي فنكاحها باطل)[١] على المكاتبة.

فهذا معناه: أن الرسول ﷺ يستخدم صيغ العموم، وهو يريد بها صورة نادرة، ومن هذا مقاله، فليس بفصيح.

كما لو قال رجل لآخر: لا تمنع زيداً شيئاً من مالي، فأعطاه مالاً، فنهره صاحب المال وقال: لو أعطيته خبزاً، لدلّ ذلك على عدم إحسان الكلام[٢].

والخلاصة:

أن التأويل كمنهج غير مرفوض إن كان بدليل. وإتيان التأويل بصورة عملية موجود عند أهل الفقه. وإتيانه بمعنى: صرف اللفظ عن ظاهره الراجح، إلى المرجوح بدليل يقترن به موجود في: كتاب الإمام أحمد في رده على الجهمية. وذكره شيخ الإسلام في الفتاوى.

كيف تتم عملية التأويل؟ تتم بعدة طرق:

إما بتخصيص العام، وإما بتقييد المطلق، وإما بتقدير مضاف محذوف، وإما أن يكون للفظ معنيين: أحدهما راجح والآخر مرجوح، والمرجوح تدل عليه قرينة فنأخذ به.

فائدة:

واعلم أن الكلام نوعان:

١) نص[٣]: «قطعي في دلالته، لا يحتمل التأويل»، كالأعداد ومثل قوله

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب النكاح (١١٠٢).

(٢) انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: (ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩).

(٣) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في مبحث النص، مراتب النص فقال:
وللنص مرتبتان: مرتبة عليا، ومرتبة أقل منها. والمرتبة العليا من النص هي التي يقتضي=

تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ [المائدة: ٨٩].

٢) ظاهر[(١)]: يقبل التأويل بضوابط.

لماذا نسمع أهل السنة يقولون: إن تأويلات المتكلمين في الأسماء والصفات باطلة؟

١ ـ لأن تأويلاتهم لا تقوم عليها أدلة صحيحة صريحة.

٢ ـ وأنه لا توجد قرينة تمنع من إرادة الظواهر التي جاءت في القرآن

= فيها النص معناه بنفسه قطعاً دون حاجة إلى قرينة بل إن القرينة الحالية والمقالية لا تأثير لهما فيه، وذلك كذكر عدد في اللفظ معدود، فإذا قلت مثلا: عندي ألف ريال، فهذا نص في أنك تملك ألف ريال، ولا يجوز البتة حمل اللفظ على معنى آخر، فلا تؤثر في هذا القول القرائن، ولا يتطرق إليه الاحتمال، فلا يمكن حمله على أنك تملك أقل من الرقم المذكور، إلا إذا فرضنا أن القائل يهذي أو قال في حالة غفلة وذهول، إما إذا انحسمت هذه الاحتمالات فهذا اللفظ نص، بل هو في المرتبة العليا من النص.

أما المرتبة الثانية: من النص فهي التي يتأثر فيها النص في اقتضاء معناه بوجود القرائن، بحيث تنزل به من مرتبة النص إلى مرتبة الظاهر، وذلك كالاسم الواقع شرطاً، فإذا قلت: من أتأني أعطيته درهماً، فهو نص في العموم بحيث يشمل كل من جاءك، ولكن لو قلت ذلك الكلام بعد ذكرك لأقوام معدودين فيمكن حمل هذا الشرط على أنك تعني من أتاك من هؤلاء القوم المذكورين أعطيته درهماً. فهنا أثرت القرينة الحالية على الاسم الواقع شرطاً فأنزلته من كونه نصاً في العموم إلى كونه ظاهراً فيه لهذا الاحتمال. [منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٣٢]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: في تعريف إمام الحرمين للظاهر:

«ما صح تأويله أو ما علم معناه بلفظة مع إمكان غيره بما تريد على لفظة من دليل عقل أو شرع، أو ما أمكن تأويله على خلاف مقتضاه بدليل سواه واستعماله في اللغة، في كل ما أمكن خلافه من غير قطع على خلافه كقولهم: الظاهر من حال فلان ارتفاعه في أمره، وعلوه في شأنه إذا شاهدوا منه أمارات الدولة وارتفاع الحال.

ويقولون: ظاهر هذا المريض أنه لا يبرأ ولا ينجو منه، والظاهر من فلان شدة وعدالته، مع إمكان الخلاف في جميعه».

وجاء في البرهان «فأما الظاهر الذي يتطرق إمكان التأويل إليه وإنما ظهوره في جهته مظنون غير مقطوع به». وعرفه في الورقات قائلاً: «والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر ويؤول الظاهر بدليل ويسمى ظاهرا بالدليل».

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٥٧]

الكريم، فيما يتعلق بالأسماء والصفات. في حين أن المتكلمين يزعمون وجود ما يمنع[١].

ولكن نقول: إننا لم نر في فعل الرسول ﷺ، ولا صحابته الكرام ممارسة التأويل، أو منع إرادة الظاهر في آيات الصفات، ومن هنا قلنا: تأويل الصفات باطل. وليس بلازم إن قلنا هذا، أن تكون منهجية التأويل باطلة.

فنحن نقول لمن يؤول: لِمَ تؤول؟ يقول: لوجود قرينة تمنع، قلنا: ما قرينتك؟ يقول: معي دليل عقلي يمنع أن يكون الله تعالى في العلو، قلنا: إن دليلك فاسد، ولدينا نحن دليل عقلي يدل على أن الله تعالى في السماء، «فتضافر الدليل العقلي مع السمعي» فنحن لا نقبل قول المتكلمين من وجود قرينة، تقتضي صرف اللفظ عن الظاهر إلى احتمال مرجوح في الأسماء والصفات.

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى أسباب التأويل عند إمام الحرمين فقال:

يعمد إمام الحرمين إلى تأويل الظواهر السمعية قرآنا أو سنة لأحد سببين:

السبب الأول: دعواه أن ظاهر الآية يتعارض مع الدليل العقلي، ولهذا أول اليد في قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أولها بمعنى القدرة، والذي جعله يؤولونها دعواه أن العقل قد دل على أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة، يقول إمام الحرمين ـ رداً على أئمة المذهب الأشعري الذين يبطلون تأويل اليد بمعنى القدرة ـ يقول: «وهذا غير سديد» أي: منعهم لتأويل اليد بالقدرة فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو يكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم ﷺ بغير القدرة».

ثم يقول أيضاً: «فالظاهر متروك إذا، والعقل حاكم بأن الذي يقع به الخلق القدرة» وهكذا نرى دافعه نحو تأويل الآية، وصرفها عن معناها الحقيقي، هو ما توهمه من وجود تعارض بين ظاهر الآية وبين العقل، وهو أمر لا يسلم له.

أما السبب الثاني: فهو ما يراه من التعارض بين ظاهر الآية ودليل سمعي آخر، ولهذا السبب يؤول قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ التي يدل ظاهرها على نفي رؤية الله مطلقاً، وذلك بتقييد الإطلاق فيها بأنه نفي للرؤية في الدنيا، وسبب ذلك التأويل تعارضها مع نص الآية الأخرى المثبتة لرؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة وهي قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٦٨]

المعنى الثاني للتأويل:

٢ ـ التأويل يأتي بمعنى التفسير: والتفسير على نوعين:

أ) إما أن يكون بظاهر اللفظ.

ب) وإما أن يكون بصرف اللفظ.

وبهذا يكون هذا المعنى أعم من المعنى الأول، فكل تأويل بمعنى الصرف تفسير، لكنه تفسير مقيد بأنه صرف.

مثلاً: جاء شخص وقال: اليد بمعنى القدرة، فهو الآن فسّر، لكنه فسّر بالمعنى الاصطلاحي.

فمن فسّر اليد بما يليق بجلال الله وعظمته، فقد فسّره بمعنى صحيح، فحينها يمكن أن نقول للأول: تفسير صحيح، وللآخر ليس بصحيح.

إذن: فهذا هو المراد بالتأويل عند المفسرين.

المعنى الثالث للتأويل:

٣ ـ التأويل يأتي بمعنى: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. يعني: الحقيقة الموجودة في الخارج. أمثلة:

أ ـ قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ **[الأعراف: ٥٣]**.

حكى الله تعالى في سورة الأعراف، حال أهل الجنة وأهل النار، ثم قال: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾ يعني: من أنكر اليوم الآخر، والجنة والنار.

متى يكون تأويلها؟ يوم القيامة، فحقيقتها في الخارج. يعني: مشاهدتها، هو تأويل ما في القرآن الكريم من أخبار المعاد واليوم الآخر.

وأهل الجنة عندما يشاهدون الجنة يقولون: ﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾.

ب ـ جاء في سورة يوسف قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴾ [يوسف: ٤].

فلما سجد الأبوان والأخوة سجود تحية، قال يوسف: ﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [يوسف: ١٠٠]. فالحقيقة الموجودة في الخارج فسّرت الرؤيا التي راءها.

ج ـ ومنه قول عائشة: «كان النبي ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم وبحمدك اللهم اغفر لي» يتأول القرآن[١]، تعني قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ﴾ [النصر: ٤].

ومعنى قولها يتأول القرآن: يعني: يفعل ما أُمر به. أمر بالتسبيح ففعل، فالفعل الذي وُجد، تأويل للأمر، فوجد الفعل في الخارج.

إذن: فتأويل الأمر «فعله» كما في المثال السابق، وتأويل الخبر «وقوعه» كما في المثلين الأوليين.

وقوله: **(ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة.كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء؛ لأن الفقهاء يعلمون نفس ما أمر به ونفس ما نهى عنه لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلم أتباع أبقراط وسيبويه ونحوها من مقاصدهم ما لا يعلم بمجرد اللغة. ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر)**:

هنا استطرد الشيخ وقال: إن الفقهاء أعلم بتأويل أوامر النبي ﷺ من أهل اللغة.

ومثّل «باشتمال الصماء» وقد نقل محقق التدمرية «د.محمد السعوي» نص أبي عبيد في كتابه غريب الحديث فقال: (قال الأصمعي: اشتمال الصماء عند العرب أن يشتمل الرجل بثوبه فيجلل به جسده كله ولا يرفع منه جانباً فيخرج منه يده.. قال أبو عبيد: كأنه يذهب إلى أنه لا يدري لعله يصيبه شيء يريد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن (٤٩٦٨)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود (٤٨٤).

الاحتراس منه وأن يقيه بيديه فلا يقدر على ذلك لإدخاله إياهما في ثيابه فهذا كلام العرب. وأما تفسير الفقهاء فإنهم يقولون: هو أن يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه فيضعه على منكبيه فيبدو منه فرجه. والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا، وذاك أصح معنى الكلام والله أعلم(١).

إذن: فتفسير اشتمال الصماء من الفقهاء، أدعى للقبول من تفسير أهل اللغة؛ لأن أهل الفقه أعلم بأوامر النبي ﷺ من أهل اللغة، فكل فن، أصحابه أعرف به من غيرهم.

وقوله: (**إذا عرف ذلك: فتأويل ما أخبر الله تعالى به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الصفات وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد**):

هنا: حل ما يتوهم فيه التعارض.

وفي الحقيقة لا يوجد تعارض، فالتدبر المراد به: فهم المعاني، وتفسيره ممكن وهو في طاقة البشر.

مثال: نعرف أن الله تعالى موصوف بأنه (سميع، بصير، عليم) فهذا وجه نعرفه، أما حقيقة هذه الصفات فهو مما لا نعرفه، وهو مما لا يعلم تأويله إلا الله.

مثال آخر: نفهم ما معنى حوض، صراط، ميزان، جنة، نار...، لكن حقائقها غير معلومة.

إذن: فعلمنا لها يكون من وجه دون وجه، فوجه نعلمه، ووجه لا نعلمه، الذي نعلمه هو المعنى، والذي لا نعلمه هو الحقيقة والكيفية.

مسألة: هل الحروف المقطعة معروفة المعنى، أم غير معروفة المعنى؟

ثمّ خلاف بين العلماء، والصحيح: أن الحروف المقطعة سيقت لبيان أن هذا القرآن معجز، ولذلك يأتي بعدها غالباً ذكر القرآن.

---

(١) انظر: السعوي: التدمرية: ٩٥.

ومعناها: كأنما يقول: أنا أتحداكم بالقرآن المؤلف من هذه الألفاظ والحروف، فهل تستطيعون الإتيان بمثله. وهو كلام وجيه. إذن: فهي إشارة إلى التحدي بالقرآن.

وقوله: **(والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء معلومة معانيها في الشاهد ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد. وفي الغائب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك. وأما نفس الحقيقة المخبر عنها، مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله)**:

إذا أراد الله تعالى أن يخبرنا عن شيء غائب، فلا بد أن يخبرنا بأسماء معلومة لنا في الشاهد. أمثلة:

قول ابن عباس: «ليس في الآخرة مما في الدنيا إلا الأسماء»:[1]

ففي الجنة عسل وخمر ونساء وشجر...، فنحن نفهم: عسل وخمر ونساء وشجر..، ولكن هل حقائقها مثل حقائق الدنيا؟ لا.

ولو لم يخبرنا الله تعالى أن فيها عسل وخمر...، بأسمائها المشاهدة لدينا ما أدركنا ذلك.

(فلا يعلم ما في الغائب إلا بالأسماء المعلومة لنا في الشاهد): وهذا من باب التقريب، وإلا فإن الحقائق لا يمكن معرفتها إلا إن دخل المرء الجنة، فحينها يعلم التأويل.

وقوله: **(ولهذا لما سئل مالك وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قالوا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول،**

(١) ذكره الطبري في تفسيره عن ابن عباس عند تفسير قوله تعالى ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: (١/ ١٧٤)، انظر: (منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢١٤).

والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال ربيعة شيخ مالك قبله: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان):

يعني: أن الله تعالى أخبرنا بأمور اليوم الآخر بألفاظ من الشاهد، حتى يقّرب لنا المعنى وإن كانت الحقائق تختلف.

ولذلك لما سُئل الإمام مالك عن الاستواء قال: الاستواء معلوم: أي: أن معناه معروف وهو: العلو والارتفاع.

والكيف مجهول: وهذا هو الجانب الذي لا يمكن معرفته، فنحن نفوض في الكيفية، وهو من العلم الذي لا يعلم تأويله إلا الله تعالى.

فهنا وجه نعلمه: وهو المعنى، ووجه لا نعلمه: وهو الحقيقة والكيفية.

وقوله: (ومثل هذا يوجد كثيراً في كلام السلف والأئمة):

هذا تأكيد للمعنى السابق وهو:

أن لله تعالى أسماء علّمها الخلق، وأسماء لا يعلمها إلا هو ولم يعلّمها أحد، ويدل عليه حديث ابن مسعود «... أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[1].

فائدة:

وفي حديث ابن مسعود، دليل على عدم انحصار الأسماء الحسنى في التسعة والتسعين.

ويبقى توجيه حديث: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة»[2]، فنقول: إن الأسماء في الحديث مقيدة بالإحصاء كما تقول: عندي مائة ألف أعددتها للتجارة، فهل يعني ذلك أنك لا تملك غيرها؟

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٧١٢) وابن حبان في صحيحه (٢٣٧٢) وانظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة: (١/ ٣٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الدعوات (٦٤١٠) وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (٢٦٧٧).

لا، بل توجد لديك أموال غيرها، وخصت المائة ألف للتجارة، فهكذا حديث الأسماء، فإن لله تعالى أسماء غير التسعة والتسعين ولكن رُتب الفضل على التسعة والتسعين.

وممن قال بانحصار الأسماء الإمام ابن حزم الظاهري، ولكن الراجح عدم انحصارها.

- وحديث الترمذي في تعداد الأسماء الحسنى، الصحيح أنه مدرج. وبعض من أحصى الأسماء الحسنى توسع حتى بلغ عند بعضهم (٢٥١) اسما؛ لأنهم يشتقون من الأفعال أسماء. فمثلا: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، هنا فعل، فيشتقون منه اسما، فيسمونه الجائي.

وإذا ورد الاسم بصيغة المبالغة كالنصير، فهل يجوز أن اشتق منه اسما وأقول: ناصر؛ لأنه اسم حسن؟ هذا موضع اجتهاد، فبعض من يرى الاشتقاق من الأفعال، ويرى أنها حسنة يثبت. وقد قرأت فتوى للشيخ: صالح الفوزان، ذكر أنه يجوز التسمية بالناصر فتقول: عبد الناصر.

وقد ذكر الإمام ابن منده أن من أسماء الله تعالى: الناصر والساتر، واستدل لاسم الناصر بقوله تعالى: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾، فاشتق اسما من الفعل. وأما الساتر فنقول: الذي جاء ستير، لكن هل مجيء الاسم بصيغة المبالغة يُجَوّزُ اشتقاق اسم الفاعل منها أم لا؟ بعضهم توقف وقال: لا يجوز أن تأخذ اسم الفاعل من الأسماء، فلا تقل في: سميع: سامع، وفي بصير: باصر.

فوائد مما سبق:

١/ شيخ الإسلام كتب هذه الرسالة لحاجة الناس لقضيتين أساسيتين:

أ ـ مسألة التوحيد والصفات.

ب ـ ومسألة الشرع والقدر.

فقال: «وهاتان القضيتان كثر خوض الناس فيها واضطربوا فيها اضطراباً شديداً».

وكان سبب اضطرابهم وافتراقهم: ترك المنهج الحق «الكتاب والسنة» على فهم سلف الأمة.

٢/ فشيخ الإسلام بيّن الشبه التي وقع فيها هؤلاء، وبدأ بما يتعلق بالأسماء والصفات.

٣/ ومما يجب معرفته: أن الله تعالى أعلم بنفسه منا، والرسول عليه الصلاة والسلام، أعلم بربه منا ومن سائر البشر.

فإذا أخبرك الله تعالى عن نفسه، ثم وجدت من يخالف هذا الوصف، أو أخبرك الرسول عليه الصلاة والسلام خبراً صحيحاً، ثم خالفه بعض البشر، وجب تقديم كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ؛ لأن من مقتضيات شهادة أن محمداً رسول الله «طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر». فإذا شككت في خبر أخبرك به النبي ﷺ، دل ذلك على ضعف إيمانك.

وهل وجد من يرفض أخبار الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام؟

نعم، وجدت دول وأفراد ترفض كلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، سواءً فيما يتعلق بالتشريعات أو الأخبار.

ومن ثمّ بيّن شيخ الإسلام ضلال من قدّم كلام البشر فيما أخبروا به عن الله تعالى.

والمنهج الحق: أن تقدم ما أثبته الله تعالى لنفسه؛ لأنه سبحانه أعلم بنفسه من سائر البشر، أو أثبته له رسوله ﷺ؛ لأنه أعرف بربه من سائر البشر.

٤/ ثم بدء الشيخ في الرد على الفرق التي انحرفت في مفهوم التشبيه:

أ ـ فبدء بالرد على الغلاة، ومعلوم أن الانحراف عند هؤلاء لا يظهر عند عوامهم، بل يظهر عند علمائهم وكبرائهم، فهم قالوا:

لا نصف الله تعالى حتى بصفة الوجود، قلنا لهم: ماذا تقولون: قالوا: إن الله تعالى لا موجود ولا معدوم، قلنا لهم: قد شبهتموه بالممتنعات، كما مرّ معنا.

فهؤلاء فضحهم شيخ الإسلام، وبيّن ضلالهم. وللأسف وجد من يطرح مثل هذا الهراء والتخريف.

وهؤلاء الزنادقة والملاحدة، تستروا بالإسلام؛ لهدمه من الداخل. فهم

جاءوا باسم الإسلام والتنزيه والتعظيم، فنقول: تعظمون الله تعالى فتنفون وجوده، أي تخريف هذا!

ب ـ وفريق آخر يقول: لا نُطلق عليه الأسماء ولا الصفات، إلا ما يتسمى به هو سبحانه جل وعلا: «كالخالق والرازق»، أما ما يتسمى به البشر: «كالسميع، والبصير، والعليم» فلا نطلقها على الله تعالى.

وهؤلاء هم الجهمية، اتباع الجهم بن صفوان، ومعلومة سلسلة السند الجهمية الموصلة إلى «لبيد بن أعصم اليهودي». فهو جاء من باب التنزيه ليصل إلى التعطيل، وهذه دسيسة يهودية.

ج ـ ورد شيخ الإسلام على المعتزلة، والمعتزلة كانت موجودة وتحكم العالم الإسلامي. وفي زماننا يوجد معتزلة، يثبتون فكر ومنهج المعتزلة.

فالرافضة معتزلة في الأسماء والصفات، والإباضية عندهم فكر اعتزالي.

وللمعتزلة خمسة أصول: منها: «التوحيد» ويعنون به: نفي صفات الله تعالى. وكانوا يحملون الناس على هذا الاعتقاد حملاً، وممن تعرض لفتنة خلق القرآن الإمام أحمد بن حنبل.

وللأسف: نجد بعض الكتاب الإسلاميين الذين يَدْعُونَ للتنوير، يميلون لفكرة الاعتزال وهو: تقديم العقل على خبر الرسول ﷺ.

إذن: فتقديم الشكوك العقلية على النصوص والأخبار، يمثل المنهج الاعتزالي.

والمعتزلة لا يصرحون برفض القرآن والسنة بل يؤولونها ـ أي آيات الصفات ـ؛ لأنها توهم التشبيه والتجسيم، وبما أن التشبيه باطل، والتجسيم باطل، فإنك إن سلمت بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام فقد وقعت في التشبيه. نتيجة هذا الكلام: أن الرسول ﷺ، إنما جاء لإضلالنا لا لهدايتنا. وهذا هو لازم كلامهم.

ولما كان لازم قولهم باطل، دل على أن أصل كلامهم وقولهم باطل ومحال، إذ إن لازم قول الحق حق، ولازم الباطل باطل.

ومن أصول المعتزلة: العدل، الذي يتوصلون به إلى إنكار القضاء

والقدر، ويقولون: إن الإنسان هو الخالق لأفعاله الاختيارية. وأهل السنة يقولون:

إن الله تعالى خالق لأفعال العباد يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، والله جعل للإنسان إرادة واختيار يفعل بها.

قصة:

جاء ثلاثة ملاحدة إلى أحد العلماء ليشككوه:

فقال الأول: تزعمون أن بعض المخلوقات خلقت من نار، ويعذبهم الله تعالى بالنار، فكيف تُعَذَبُ النار بالنار؟

وقال الثاني: أنتم تقولون: إن الله تعالى موجود، وإن كل شيء موجود استطيع أن أراه، لكن الله تعالى لا أراه؟

وقال الثالث: تقولون كل شيء بقضاء الله تعالى وقدره، فإذا كان الله تعالى كتب عليّ الكفر والإلحاد فلماذا يعذبني؟

فقام الشيخ، وأخذ تراباً، ورماهم به وطردهم. فذهبوا واشتكوه، فقيل له: لِمَ لا تعلمهم؟ فقال هم سألوني فأجبتهم.

فالأول قال: الجن مخلوقون من نار، فكيف يعذبون بالنار؟ فهو استبعد تعذيب المادة بالمادة، وأنت الآن مخلوق من طين، وأنا رميتك بالطين وقد تألمت منه.

وأما الثاني فقال: إن الله تعالى موجود، وكل موجود يُرى، فأنا أريد أن أرى الله تعالى! أقول له: لما رميتك بالتراب تألمت أم لا؟ بلى، فالألم موجود، فأرني الألم، وعليه: ما كل موجود يمكن رؤيته.

وأما الثالث فقال: كل شيء بالقضاء والقدر، فلماذا يعذبنا الله تعالى؟ وأنا أقول له: مادام كل شيء بالقضاء والقدر، لِمَ شكيتني حينما رميتك بالتراب، فهذا كاتبه الله تعالى علي.

- وانحرف في هذا الباب الجبرية، الذي ينفون عن الإنسان الإرادة والمشيئة؛ ليتوصلوا إلى تعطيل الشرائع.

نقول: ولكن الإنسان يعلم في قرارة نفسه أنه مسؤول عن أفعاله وتصرفاته.

وأفضل جواب للجبرية: أن تطرد مذهبه، فإذا ضربت الجبري وأخذت ماله، فهل يسكت أم يقاوم؟ فإن سكت فهذا على خلاف فطرته، وإن قاوم فهذا هو مقتضى الفطرة، وهو نقيض مذهبه. وهؤلاء نجدهم يحتجون بالقدر على فعل المعاصي.

ولكن قال العلماء: هناك مصائب ومعائب:

فالمصائب، تقابلها بالصبر والاسترجاع والتسليم.

والمعائب «المعاصي»، تقابلها بالتوبة والاستغفار، والندم والعزم الأكيد على التوبة، وطلب الاستعانة من الله تعالى على ذلك.

وقد تصدى شيخ الإسلام، للأشاعرة وبيّن خطأ مذهبهم.

وهذه المذاهب بين شيخ الإسلام خطأها من خلال أصلين ومثلين وقواعد.

فائدة:

المعتزلة يقولون: إن أخص أوصاف الله تعالى القدم.

والقديم هو الذي يريدون به «لا أول له».

والصفاتيه وأهل السنة عندما يقولون: إن لله تعالى صفات سبعة أو غيرها يقولون: إنها صفات قديمة، يعني: هي بحياة قديمة، عليم بعلم قديم....

هم يقولون: إن قلتم إن الحياة قديمة، والعلم قديم..، نتج عنه تسع أو سبع قدماء، وليس ثمّ قديم إلا الله تعالى، فإن أثبت صفة قديمة لله تعالى تكون أشركت مع الله سبحانه وتعالى، ونحن نقول لهم: إن تصور وجود ذات في الخارج بلا صفات أمر مستحيل. وأهل السنة يقولون: إن الله تعالى قديم بصفاته، وليست صفاته منفصلة عنه.

وقد مرَّ معنا في شرح القاعدة الخامسة وهي:

أننا نعلم القرآن من وجه دون وجه، أن ثَمَّ آيات قرآنية تدل على إمكان

فهم جميع القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨] وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

والأمر بالتدبر، دليل على إمكان الفهم، ولو لم يكن كذلك، لكان الأمر بالتدبر لغواً، والله تعالى منزه عن اللغو.

وإذا وقفنا في: آل عمران على لفظ الجلالة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ دل على أن هناك شيء من القرآن لا يعلمه إلا الله تعالى.

فهل الدلالات التي أخذناها من الآيات السابقة تتعارض مع هذه الآية؟ لا تتعارض.

ولكن كيف يُحل هذا الإشكال؟

يُحل هذا الإشكال إذا عرفنا أن القرآن العظيم يعلم من وجه دون وجه:

١ ـ فالمعاني والألفاظ، معروفة معلومة.

٢ ـ والحقائق والكيفيات الغيبية، غير معلومة.

والتأويل الذي حصل فيه الخلاف، هو القسم الثالث الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو المعروف عند الأصوليين والمتكلمين وهو: «صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى المرجوح لقرينة تدل على عليه».

وعليه: فمتى كان للتأويل دليل، كان من التأويل الصحيح، ورجع إلى معنى التفسير؛ لأن التفسير لا يخرج عن هذا: فإما أن تقيد مطلق، أو تخص عموماً، أو تعين مضافاً محذوفاً.

مثلاً: قال تعالى: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ١] الأصل في صيغة الماضي أن تدل على حدوث شيء والانتهاء منه، لكن لما قال في الآية ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ دل على أنه لم يأتِ بعد، وليس هذا من التأويل المذموم، بل هو تأويل صحيح دلت عليه القرينة.

وذكر شيخ الإسلام أمثلة تدل على ذلك:

- قال تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، فهذا ليس عموم مطلق؛ لأنها لم تؤت مما يؤتاه الرجال، يعني: من خصائصهم، ولذلك صار المعنى: وأوتيت مما يؤتاه الملوك عادة.

- وقال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فهذا كذلك ليس عموم مطلق، بل مقيد؛ لأنه جاء في الآية ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾.

وعليه: فالأصل هو الاحتمال الراجح، إلا إن وجد دليل «قرنية» تدل على أن الاحتمال المرجوح هو المراد.

ولهذا فإن جميع تأويلات المؤولة للصفات هي من التأويل المذموم؛ لأنه لا توجد قرينة.

زعموا أن هناك قرينة عقلية، قلنا: هي قرينة فاسدة، وسبق أن رددنا عليها.

فالسلف لم يؤولوا، ولهذا ذكر الجويني في آخر كتبه «أن السلف لم يؤولوا» وبالتالي فإن التأويل بدعة[1]، ونقصد هنا: التأويل في الأمور

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ أن إمام الحرمين نزع في كتابيه «البرهان والنظامية» إلى القول بمنع التأويل خاصة في كتابه «النظامية» فيقول:
وأخيراً يأتي التأويل عنده في «النظامية» وفي هذا الكتاب يمنع التأويل لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع السلف ومن ثم يوجب التفويض.
ويقول الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ معلقاً على بعض نصوص إمام الحرمين من كتابه «النظامية» في هذا الشأن فيقول: من هذا النص يتضح لنا موقف إمام الحرمين على النحو التالي:
١ ـ لا يزال يرى وجود تعارض بين ظاهر القرآن وما ثبت عقلاً بدليل قوله: «وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها» أي الظواهر، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان»
٢ ـ لا يرى معالجة هذا التعارض بالتأويل، لكونه بدعة ومخالفاً لإجماع السلف، والإجماع مستند معظم الشريعة.
٣ ـ يرى أن السلف تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها «أي فوضوا المعنى لله».
٤ ـ يرى أن الموقف الصحيح من هذه الظواهر هو التنزيه عن التشبيه، ثم عدم التأويل ثم تفويض معرفة المراد من هذه الظواهر إلى الله سبحانه وتعالى.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٠٢ ـ ٣٠٥ بتصرف]
ثم أخذ الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ بنقد منهج إمام الحرمين في فكره هذا فقال:
رأينا سابقاً أن إمام الحرمين انتهى أمره في النظامية إلى منع تأويل الصفات الخبرية أي منع صرفها إلى معنى محتمل مرجوح حيث يعتبر التأويل بدعة لم يفعله السلف مع أنه=

الخبرية؛ لأن هذه النصوص لا تتجدد، فلماذا تقبلها الصحابة دون تأويل؟

بل تضافرت الأدلة على إثباتهم ما أثبته الله تعالى لنفسه، ونفي ما نفاه الله تعالى عن نفسه.

فلمّا يأتِ أحدهم ويقول: دلّ عندي الدليل العقلي على منع إثبات هذه الصفة، قلنا: هي قرينة فاسدة.

= يرى أنه يمتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، ومن ثم يرى أنه يجب التفويض إلى الله في إدراك معاني ما تتضمنه هذه الآيات من الصفات، زاعماً أن السلف كانوا يفوضون تلك المعاني إلى الرب وأنهم درجوا على ترك التعرض لها تفسيراً وبياناً.

وقد استدل على ترك التأويل مع الذهاب إلى التفويض كما رأينا بإجماع السلف على ذلك وبما يدل عليه اعتبار إمام القراء الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ من العزائم، ثم الابتداء بقوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ حيث يفهم من ذلك وجوب التوقف عن التأويل مع تفويض المعنى إلى الله.

كما استدل على ذلك بقول الإمام مالك عندما سئل عن قوله تبارك وتعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة).

أما ما يذهب إليه إمام الحرمين من أنه يمتنع إدراك فحوى هذه الآيات فلما يظنه ـ خطأ ـ من أن فحواها هو معانيها التشبيه، والواقع أن فحواها إنما هو إثبات تلك الصفات على نحو ما يليق بذات الله تعالى، ولا شيء في إدراك فحواها على هذا النحو.

وما يسنده إلى الصحابة من أنهم لا يدركون معاني هذه الصفات ويفوضون معرفتها إلى الله فغير صحيح، فقد كانوا يدركون معانيها على ما يليق بذات الله وصفاته، ولم يكونوا يفوضون إلا في معرفة حقيقتها وكيفيتها على نحو ما يدل على عليه كلام الإمام مالك.

ذلك أن التفويض في إدراك معاني آيات القرآن ولاسيما فيما يجب اعتقاده من صفات الله، هو في حقيقته تجهيل لهم وأنهم لم يكونوا يفهمون القرآن، ولا يثبتون عقيدتهم على الوجه الصحيح. وفيه أيضاً أن القرآن لم يكن ميسراً للذكر والفهم في قضايا العقيدة.

وأما ما يحتج به من الوقف في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فالمراد بالتأويل في هذه الآية ـ كما يرى شيخ الإسلام ـ الحقيقة، وحقيقة الصفات هي كنهها الذي لا يعلمه غير الله. ولقد بين شيخ الإسلام أن مقتضى كلام مالك لا ينصر دعوى من قال بالتفويض في إدراك معنى الآيات فالاستواء معلوم، وإنما المجهول هو الحقيقة وهو الكيف.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١٨ ـ ٣١٩]

نظرة في أدلتهم العقلية:

كل أدلة القوم العقلية إنما ترتكز على:

«إثبات وجود الله تعالى» ويثبتون وجود الله تعالى بنظرية الجواهر والأعراض، ويقولون:

العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، ثم يقولون:

الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو لا يخلو من العرض، والعرض حادث.

إذن: فالجواهر حادثة. ويأتون بقاعدتهم: «كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث».

وبناءً على قواعدهم يقولون: لو أثبتنا أن الله تعالى يتكلم متى شاء كيف شاء، لدل ذلك على الحدوث، والله تعالى قديم أزلي.

فقام الأشاعرة وقالوا: بالكلام النفسي القديم. وقالت المعتزلة: لا، فكلام الله حادث مخلوق.

فاضطربوا بناءً على قاعدتهم في إثبات وجود الله تعالى[1].

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في مبحث الاختلاف في تحديد النصوص والظواهر القرآنية وأساسه أصل الخلاف فقال: أما موضع الخلاف بين علماء السلف وعلماء الكلام ومنهم إمام الحرمين بل بين أصحاب المذاهب الكلامية المختلفة بعضهم مع بعض، إنما هو في تحديد ما يعتبر من الآيات القرآنية نصاً، وما يعتبر فيها ظاهراً في الدلالة على معناه. وأساس هذا الاختلاف في تحديد الظواهر والنصوص القرآنية تلك القاعدة التي وضعها المتكلمون ـ ومنهم إمام الحرمين ـ ليمايزوا على أساسها بين ما هو نص في مضمونه العقدي وبين ما هو ظاهر يجب تأويله فالمتكلمون يرون أن كل آية يقوم الدليل العقلي على استحالة القول بمعناه المتبادر منها لا تعتبر نصاً في ذلك المعنى بل هي من قبيل الظواهر في الدلالة عليه.

ثم قال الشيخ: بل هذا الشأن عند جميع أصحاب المذاهب الكلامية في اعتبار ما يشهد لمذهبهم من الآيات نصاً، وفي اعتبار ما يستدل به مخالفوهم من قبيل الظواهر. بل هذا هو شأن علماء الكلام ومنهم إمام الحرمين مع علماء السلف فيما يختلفون معهم فيه من القضايا العقدية

قلنا لهم: طريقتكم في إثبات وجود الله تعالى باطلة:

فأنتم معارضون في إثبات الجوهر الفرد، ومعارضون بقولكم: إن العرض لا يبقي زمانيين.

وهذه كلها هدمها شيخ الإسلام، وبيّن بطلانها، مع أنها هي الأدلة التي يعتقدون أنها قرينة عقلية، صارفة للنصوص القطعية.

المتشابه والمحكم:

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية، أمثلة للمتشابه النسبي، وأشار إلى أن الواجب فيه: رده للحكم. مثال:

قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ **[الحجر: ٩]**، يأتي النصارى ويقولون: لفظ «إنا» تدل على أكثر من واحد.

فنقول لهم: تركتم المحكم، وأخذتم بالمتشابه. المحكم قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ **[البقرة: ١٦٣]** وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ **[الاخلاص: ١]**.

وثانياً: يمكن أن تُطلق هذه اللفظة وهي: «إنا ـ نحن» للجماعة، أو

= فالمعتزلة مثلاً: ينفون القدر لاعتقادهم أن ذلك يتعارض مع العدل الإلهي، وبالتالي: يعتبرون الآيات المثبتة للقدر من قبيل الظواهر القابلة للتأويل.

وينفون الصفات لاعتقادهم أن إثباتها يتعارض مع التوحيد، إذ يستلزم إثباتها تعدد القدماء، ولهذا فالآيات المثبتة للصفات في ـ نظرهم ـ من قبيل الظواهر.

والمعتزلة والأشاعرة من أصولهم في إثبات حدث العالم: «أن مالا يخلوا من الحوادث فهو حادث» ولهذا يعتبرون الآيات المثبتة للصفات الاختيارية هي من قبيل الظواهر المؤولة وليست نصوصاً في معانيها، وإلا للزم حدوث الباري كما يظنون، وذلك كالآيات في إثبات الاستواء والنزول والإتيان والمجيء وأن الله يتكلم متى شاء وينادي.... الخ

هكذا يرى هؤلاء المتكلمون الآيات التي لا تتفق مع أصول مذاهبهم من قبيل الظواهر، مع أنها في حقيقتها وكما يراها علماء السلف من قبيل النصوص القرآنية المبينة لما تتضمنه من العقائد الصحيحة

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٠٨ ـ ٣٠٩]

الفرد المعظم نفسه. وعليه: فإن المذموم في هذا الباب هو: الأخذ بالمتشابه وترك المحكم.

والمتشابه النسبي: الذي يشتبه على البعض دون البعض، فيعلم ذا ما لا يعلمه ذاك.

- وتارة تستخدم الألفاظ المتشابهة في المزاح: مثال:

النبي ﷺ كان يمزح ولا يقول إلا حقاً[1]. جاءته امرأة عجوز، وقالت له: ادع الله لي أن يدخلني الجنة، فقال: لا تدخل الجنة عجوز، فحزنت حزناً شديداً، ثم قال: أما قرأت قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[2] [الواقعة: ٣٥ ـ ٣٧].

إذن: فالمرأة اشتبه عليها في قوله «لا يدخل الجنة عجوز»، ولكن أرجعها النبي ﷺ إلى الآيات المحكمة.

وتستخدم كذلك هذه الألفاظ في المعاريض كما مرّ معنا.

وقوله: **(والله سبحانه أخبرنا أنه عليم، قدير، سميع، بصير، غفور، رحيم، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، فنحن نفهم معنى ذلك، ونميز بين العلم والقدرة، وبين الرحمة والسمع والبصر، ونعلم أن الأسماء كلها اتفقت في دلالتها على ذات الله، مع تنوع معانيها، فهي متفقة متواطئة من حيث الذات، متباينة من جهة الصفات)**:

١/الأسماء متضمنة للصفات.

فائدة: في أنواع الدلالات:

دلالة المطابقة: دلالة اللفظ على جميع معناه. مثلاً: العليم، تدل على معنيين بالمطابقة:

١ ـ على الذات.

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب البر والصلة باب ما جاء في المزاح (١٩٩٠).

(٢) أخرجه الترمذي في الشمائل (٢٣٩) انظر: المباركفوري: تحفة الأحوذي: (٥٢٦/١٠).

٢ ـ وعلى صفة هي العلم.

واسم الله تعالى القدير: يدل على معنيين بالمطابقة:

١ ـ على الذات.

٢ ـ وعلى صفة هي القدرة... وهكذا.

دلالة المتضمن: دلالة اللفظ على بعض معناه.

فعلى المثال السابق، فإن دلالة التضمن، إما أن تدل على الذات بمفردها، وإما أن تدل على الصفة بمفردها.

دلالة الالتزام: دلالة اللفظ على جزء خارج عن معناه لازم له.

فيلزم من إثبات العلم والقدرة، صفة الحياة؛ لأن العليم حي، والقدير حي... وهكذا.

٢/ أنك تفهم وتميز بين هذه الألفاظ، فعندما تسمع عليم، قدير، فأنت تفهم معناهما، وتفهم من معنى عليم، غير معنى قدير، وكلاهما يدلان على الذات الإلهية.

فهذه الألفاظ في دلالتها على الذات متواطئة. وفي دلالتها على المعاني المختلفة من الصفات متباينة. فدلالتها:

التباين: إذا كانت تدل على الدلالة التضمنية وهي الصفات.

والتواطؤ والاتفاق: إن كانت تدل على الدلالة التضمنية وهي الذات.

قوله: (**وكذلك أسماء النبي مثل: محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب...**):

هذه أسماء للنبي ﷺ:

١ ـ ٢ ـ محمد، وأحمد: هذان الاسمان معروفان.

٣ ـ الماحي: «الذي يمحو الله تعالى به الكفر».

٤ ـ الحاشر: «الذي يُحشر الناس على قدمه».

٥ ـ العاقب: «الذي ما بعده نبي»: يعني، أنه خاتم الأنبياء، ولذلك من يدعي النبوة كافر، ومنهم «القاديانية» وإن كان لهم مدارس ومساجد؛ لأنهم

يدّعون أن (أحمد مرزا غلام) نبي، ومعلوم أن النبي محمد ﷺ هو العقب: الذي لا نبي بعده.

ومدعو النبوة كثيرون، لكن المنتشرون الآن هم «القاديانية»، وكانت بريطانيا تدفع لهم الأموال وتدعمهم؛ لأن أحمد غلام ألغى الجهاد، وقال: «لا يجوز أن نجاهد ضد البريطانيين» محتجاً بالقضاء والقدر قائلاً: هؤلاء الله تعالى أرادهم، فلو لم يكن فيهم خير لما حكموا بلادنا. فهؤلاء يأتون بالقضاء والقدر لتعطيل شعيرة الجهاد.

هذه الأسماء الخمسة دلالتها على النبي ﷺ باتفاق، فمحمد هو هذا الشخص الذي قال: «أنا أحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب، هو نفس الشخص الذي قال أنا نبي». لكن دلالتها على المعاني متباينة:

فالعاقب: دل على أنه لا نبي بعده.

والحاشر: دل على معنى في يوم الحشر، وهو أن الناس يحشرون تحت قدمه.

والماحي: دلت على صفة من أفعاله وجهاده.

فكل هذه لها دلالة: «فهي متباينة ومتفقة»، متفقة من وجه، ومتباينة من وجه:

فدلالتها على الرسول ﷺ متفقة باتفاق، ودلالتها على المعاني المختلفة بالتباين.

وقوله: **(ومثل هذه الأسماء مما تنازع الناس فيها؛ هل هي من قبيل المترادفة لاتحاد الذات، أو من قبيل المتباينة لتعدد الصفات...)**:

أسماء النبي ﷺ هي: «محمد ـ أحمد ـ الماحي ـ الحاشر ـ العاقب».

ومن أسماء القرآن الكريم: «الفرقان ـ الهدى ـ النور ـ التنزيل...».

ومن أسماء الله جل جلاله: «سميع ـ بصير، عليم، قدير...».

هل هذه ألفاظ مترادفة أم متباينة؟!

١) قالوا: مترادفة؛ لأنها تدل على ذات واحدة.

٢) قالوا: متباينة؛ لأنها تدل على معانٍ مختلفة.

والراجح: أن كلا المعنيين صحيح، فهي مترادفة متباينة في آن واحد.

فإذا نظرت في دلالتها على الذات فهي مترادفة. وإذا نظرت في دلالتها على معاني مختلفة فهي متباينة.

فلو قال قائل: هذه مترادفة؛ لأنها تدل على ذات واحدة، قلنا هذا صحيح، لكنك أغفلت ما تدله من معانٍ أخرى.

قال شيخ الإسلام: «والتحقيق: أنها مترادفة في الذات، متباينة في الصفات»:

فمن نظر إلى أنها مترادفة فقط فقد قصّر، وكذا من نظر إلى أنها متباينة فقط فقد قصّر.

والصحيح: أنها مترادفة متباينة.

وقوله: (ومما يوضح هذا أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم وبأنه متشابه، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه، فينبغي أن يعرف الإحكام والتشابه الذي يعمه، والإحكام والتشابه الذي يخص بعضه. قال الله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ فأخبر أنه كله متشابه...):

هنا ذكر الشيخ مثالاً: القرآن واحد:

فمرة وصف بأنه محكم كله. ومرة وصف بأنه متشابهه كله. ومرة وصف بأن بعضه محكم، وبعضه متشابه. فهل بينها تعارض؟ أجاب شيخ الإسلام فقال:

(الحكم هو الفصل بين الشيئين، والحاكم يفصل بين الخصمين، والحكمة فصل بين المتشابهات عملاً وعملا، إذا ميز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار وذلك يتضمن فعل النافع وترك الضار، فيقال: حكمت السفيه وأحكمته إذا أخذت على يديه، وحكمت الدابة وأحكمتها إذا جعلت لها حكمة وهو ما أحاط بالحنك من اللجام وإحكام

الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه بتميز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره. والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان، فقد سماه الله حكيما بقوله: ﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ فالحكيم بمعنى الحاكم، كما جعله يقص بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ وجعله مفتيا في قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي ما يتلى عليكم يفتيكم فيهن وجعله هاديا ومبشرا في قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾):

الآن بدء بتحليل لفظة الإحكام.

والقرآن لما جاء بأنه محكم، إنما روعي فيه معنى الإتقان، فالقرآن كله متقن، وهو معنى الإحكام في الآية: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١] فهو محكم في أخباره بتمييز الصدق من الكذب. ومحكم في أوامره بتمييز رشده من غيه.

قوله: (وأما التشابه....): وهو الآن يحلل لفظة التشابه فيقول:

(وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) وهو الاختلاف المذكور في قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ۝٨ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ۝٩﴾):

مثلاً: كلام البشر ليس فيه تشابه؛ لأن فيه اختلافا، أما القرآن فهو كلام متشابه، أي: يشبه بعضه بعضاً، لا اختلاف فيه، ولا ينقض بعضه بعضاً.

ممكن أن يأمر الإنسان بشيء، ثم يأمر بنقيضه. هذه أحكام البشر ومعاملاتهم، تجدهم يكيلون بمكيالين. يسرق زيد وعمرو، فتقطع يد زيد، وهذا يُعفى عنه، فهذا حكم بشري فيه هوى.

ومن أوجه التناقض في التشريع البشري: أنهم يحلون الفاحشة علناً، في حين يحرمونها حينما يمارسها رئيس لهم أو وزير، فكيف في حكم واحد تحل وتحرم، فهذا من التناقض في قوانينهم، وفي أعرافهم، وفي ممارساتهم.

قوله: (فالتشابه هنا: هو تماثل الكلام وتناسبه: بحيث يصدق بعضه

بعضاً فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته):

فمثلاً: لا يأمرنا بالصيام، وهو الإمساك عن الطعام والشراب، ثم يأمرنا بالأكل والشرب في نهار اليوم. فهذا نقيض السياق، ولكن هذا لا يمكن أن يكون في أمر القرآن، بل يأمر به، أو بنظيره، وفي العبارة كتب:

«أو بملزوماته» والذي يظهر لي «أو بلازمه»؛ لأن الأمر بالشيء أمر بلازمه لا بملزوماته.

مثال يوضح الفرق:

١ ـ الأمر بالشيء أمر بلوازمه:

قلت لشخص: ابني لي بيتاً بدون أعمدة، فهذا لا يمكن تصوره؛ لأنه من لازم الأمر، والأمر بالشيء أمر بلازمه.

ولو أنك حفرت لتبني البيت، فقال لك: أنا أمرتك بالبناء لا بالحفر فتقول له: كيف سأبني دون حفر؛ لأنه من لازم الأمر وهو «البناء»، فلا يتصور بناء دون حفر، فالأمر بالشيء أمر بلوازمه.

٢ ـ الأمر بالشيء ليس أمراً بملزوماته:

كما لو قلت لشخص: ابني لي جداراً دون سقف، فأمرك بعدم بناء السقف فهذا ليس ليس فيه تناقض؛ لأنه يمكن أن يقام الجدار والأعمدة دون سقف.

وقوله: **(وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن لوازمه إذا لم يكن هناك نسخ)**:

أمثلة:

١ ـ نهى الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام عن الخمر لما فيها من الإسكار:

وجاء عن بعضهم: «أن المحرم هو العنب»، فليس معقولاً أن ينهى عن العنب ويبيح غيره مما فيه نفس العلة وهي «الإسكار».

وعليه فكل ما أسكر فهو محرم، كالمخدرات ونحوها.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢] فأخذ سامع هذه الآية من الأولياء هذا المال وحرقه وقال: إنما حرّم الله تعالى الأكل، فنقول: الإحراق بمعنى الأكل والإفساد.

٣ ـ لو جيء لرجل يضرب والديه فقيل له: الله تعالى نهى عن التأفيف، فيقول: نعم، الله تعالى نهى عن التأفيف، ولم ينه عن الضرب والتعنيف، نقول له: إن الله تعالى إذا نهى عن شيء، نهى عن مثله أو أشد منه.

وقوله: **(وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته بل ينفيه، أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضاً، فيثبت الشيء تارة وينفيه أخرى، أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد، أويفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما ويذم الآخر، فالأقوال المختلفة هنا: هي المتضادة والمتشابهة: هي المتوافقة)**:

التناقض في الأخبار يقع عند الناس. وقد عرفنا فيما مضى تناقض الجهمية وبقية الفرق في أقوالهم وأخبارهم.

وبعض الناس تجد في كلامه تناقضا، وإن لم يشعر هو بذلك، فمثلاً:

أ) بعض الطلبة حينما جاء يشرح مذهب فلان قال: إنه يقول: لا موجود ولا معدوم وهو يثبت الوجود فهنا تناقض، فأنت تقول: لا موجود، ثم تقول: هو يثبت الوجود، هذا تناقض.

ب) وذكر بعضهم كلاماً متناقضاً فقال:

والأزل ينقسم إلى: ما ليس له ابتداء، وإلى لا أزلي.

فهذا تناقض فهو يقول: أزلي ثم يقول: لا أزلي.

فهذا هو كلام الناس، فربما يخبر عن شيء وهو لا يشعر أن فيه تناقضا، مع أن حقيقته التناقض. لكن لا يمكن أن يخبر الله تعالى عن شيء، ثم يخبر عن نقيضه.

وقوله: **(وهذا التشابه يكون في المعاني وان اختلفت الألفاظ، فإذا**

كانت المعاني يوافق بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضاً، ويناسب بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض ويقتضي بعضها بعضاً ـ كان الكلام متشابها، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضاً. وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فان الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً، لا يناقض بعضه بعضا):

نحن عرفنا تناقض المتكلين عموماً لما عرضنا مذاهبهم، سواء الباطنيين أو المعتزلة.

لما يقول المعتزلي: عليم بلا علم، هذا متناقض؛ لأن عليم تدل بدلالة المطابقة على:

ذات + علم وهي «الصفة». وهم يظنون أنهم أرباب عقول.

وأما القرآن الكريم فلا تجد فيه التضاد ولا التناقض، وبالتالي: كان وصفه بأنه متشابه يعني: لا اختلاف فيه، متوافق في الكلام.

قوله: «وهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام...»:

فإن معنى الإحكام: «الإتقان»، فوصفه بأنه كله محكم: أي متقن.

ووصفه بأنه كله متشابه: أي لا اختلاف فيه، يعضد بعضه بعضاً، «فلا يأمر بأمر ثم يأمر بنقيضه، ولا ينهى عن شيء ثم يأمر به، ولا يخبر عن شيء ثم يخبر عن ضده».

فالتشابه العام يتفق مع الإحكام العام الذي هو بمعنى الإتقان.

وقوله: **(بخلاف الإحكام الخاص، فانه ضد التشابه الخاص، فالتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك، والإحكام هو الفصل بينهما بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر وهذا التشابه إنما يكون لقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما):**

يعني: التشابه الخاص يختلف عن الإحكام الخاص. فثمة أشياء تتشابه من وجه، وتختلف من وجه. مثلاً:

يوجد متخصصون في التمر، فبعض الناس يشتبه عليه، وتنقصه الخبرة فيقول: كله تمر، فلا يُميز أن هذا أغلى من هذا، أو أن هذا أجود من هذا،

وثمّ أناس متخصصون لديهم قدرة على التمييز. فهنا تشابه خاص، وهو تشابه نسبي.

وكذلك مثله في: العسل وسائر المطعومات والمشروبات والملبوسات، قد تشتبه على البعض دون البعض وهم المتخصصون.

إذن: فالتشابه الخاص: هو الذي يحصل فيه التشابه عند بعض الناس دون بعض، واشتباهه من وجه دون وجه.

وقوله: **(ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما، فيكون مشتبها عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا تمييز معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية، بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض)**:

أي لا يميز بينهما. ومعنى أنه أمر نسبي إضافي: يعني: عند أُناس مشتبه، وعند آخرين غير مشتبه. والنسبي: أي الذي لا يكون عاماً، بل بالنسبة لبعضهم.

مثل ما يشتبه عند الكثيرين، فيما يتعلق بأحكام المعاملات، من بيوع وربا وغير ذلك.

وقوله: **(ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس هو مثله وان كان مشبها له من بعض الوجوه)**:

يعني: لو أن أحداً سمع أن في الآخرة عسلاً، فتصور: أن عسل الآخرة كعسل الدنيا، فهنا أهل العلم ينبهونه ويبينون له أن هذا التشابه إنما هو في الأسماء، لكن الحقائق مختلفة، فهذا هو التشابه النسبي.

وقوله: **(ومن هذا الباب الشبه التي يضل بها بعض الناس، وهي ما يشتبه فيها الحق بالباطل حتى يشتبه على بعض الناس، ومن أوتي العلم بالفصل بين هذا وهذا لم يشتبه عليه الحق بالباطل)**: من أمثلة اشتباه الحق بالباطل:

عبّاد القبور:

فكيف لُبّس عليهم وصاروا يعبدون القبور؟ لُبّس عليهم، من كون الأولياء أحياء في قبورهم.

وبما أنك تسأل الحي وتقول له: أعطني ماء وعالجني، فجعلوا السؤال من الأموات مثل السؤال من الأحياء، فاشتبه عليهم هذا السؤال بهذا السؤال، والاستعانة هنا بالاستعانة هنا، والاستغاثة هنا بالاستغاثة هنا، فجعلوا موردها واحد.

لكن أهل العلم يبينون لهم: أن سؤال الأحياء، دل عليه العقل، وهو مما يمارسه الناس.

وأما سؤال الأموات والغائبين، ففيه نوع من الخضوع والذلة، ففيه نوع من العبادة، والعبادة لا تكون إلا لله تعالى.

فهم وإن كانوا أحياء لكن ليست حياتهم كحياتنا، وإلا لو كانوا أحياء بالمعنى الحقيقي هنا، ما طُلقت زوجته، ولما قسم ميراثه، ولابد أن يتصرف يأكل ويشرب ويمشي، ولكن حينما قال الله تعالى أنهم أحياء، دل على أنها حياة غير الحياة التي نحن فيها، فهي حياة برزخية.

وقوله: (والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشتبهه فيه، فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرق الذي يزول به الاشتباه والقياس الفاسد):

القياس الفاسد يقع في الفقهيات، وينبني على هذا القياس الفاسد، تحليل ما حرم الله تعالى أو تحريم ما أحل الله تعالى.

فيمكن أن يظن أن علة الحكم شيء، وهي في الحقيقة لا تصلح لأن تكون علة.

مثاله: (حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ ثائراً رأسه، وقال: يا رسول الله هلكت، قال: وما أهلكك؟ قال: جامعت أهلي في نهار رمضان[1]...) الحديث.

---

(١) أخرجه البخاري كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر (١٩٣٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه في الصيام باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان (١١١١).

فلو جاء شخص وقال: إن علة الحكم كونه أعرابي، إذن: كل أعرابي يجامع في رمضان فعليه كفارة، فهذا من القياس الفاسد.

أو يقول: إن علة الحكم، كونه تأثر الرأس، فكل من أطال شعره فهو من يقوم عليه الحكم، ومن عداه لا يقوم عليه الحكم، فهذا كذلك من القياس الفاسد.

وأمثلة القياس الفاسد كثيرة، خاصة إذا قرأت لابن حزم في تتبع القائسين، وبيان أغلاطهم.

خلاصة ما سبق في القاعدة الخامسة:

مر معنا في القاعدة الخامسة: أننا نعلم ما أُخبرنا به من وجه دون وجه.

في الواقع أن في هذه المسألة خلافاً، فقد تقرءون في المسودة في أصول الفقه، أن في القرآن ما لا يفهمه أحد.

لكن ينبغي على طالب العلم أن يدرك ما قاله الإمام القرافي من أن هناك إجماعا من أهل العلم: «أنه لا يمكن أن يكون في القرآن ما لا معنى له أصلاً».

والفرق واضح بين: أن ينزل ما لا يفهم، وبين أن يكون لا معنى له أصلاً.

ولكن لو جئنا نبحث: هل في القرآن ما لا يفهمه أحد؟

نقول: إن كان نسبياً فنعم، فيمكن أن يغيب عن بعض أهل العلم معاني بعض الآيات، وهذا أمر نسبي، فقد يغيب عن زيد، ما لا يغيب عن عمرو. وقد يغيب كل القرآن على الأعجمي الذي لا يفهم منه شيئاً، فهذا أمر نسبي. لكن من المعلوم أن من الصحابة من لم يَفُتْه شيء إلا وهم يعرفونه كما ذكر ذلك ابن عباس ومجاهد.

أنواع التشابه:

١ ـ متشابه حقيقي: وإذا ذُكر أن في القرآن متشابه حقيقي فالمراد به: ما

لا يعلمه إلا الله تعالى، من حقائق وكيفيات صفاته وذاته سبحانه وتعالى، واليوم الآخر.

٢ ـ التشابه النسبي: وهو الذي قد يشتبه على زيد دون عمرو، وهذا له أسباب:

أ) فتارة يكون من تقصير الناظر بالأدلة، أو عدم معرفته بلغة العرب.

ب) أو يكون بعدم إدراك اللفظة، وهو على قسمين:

- فتارة يكون عدم إدراك اللفظة لا يؤثر على المعنى العام. فيدرك المعنى العام، ولكنه لا يدرك اللفظة.
- وتارة يكون عدم إدراك تلك اللفظة يؤثر على المعنى العام.

ومثال الأول: لما قرآ عمر بن الخطاب قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ عبس: (٣١) ما عرف الأب، ثم قال: هذا من التكلف الذي نهينا عنه[1].

لماذا لم يتطلب معرفة الأب هنا؟

لأن المعنى العام، كما قال الإمام ابن كثير: معروف، وهو أن الأب: نبات يؤكل، دل عليها سياق الآيات: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيۡتُونًا وَنَخۡلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلۡبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: ٢٧ ـ ٣١] إذن: فهو نوع من النبات. والذي لا يريد معرفته: الحقيقة والنوع والكيفية.

والمثال الثاني:

قرأ عمر، وهو على المنبر قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ فسأل القوم، ما معنى تخوف؟ فقال رجل من هذيل: هي في لغة قومنا بمعنى تنقص، ثم ذكر بيتاً من الشعر شاهداً لما قال[2]. فهنا احتاج لأن يعرف معنى اللفظة؛ لأن لها تأثيراً في المعنى العام.

---

(١) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: (٤/ ٥٠٤) وقال الإمام ابن كثير بعد إيراده لأثر عمر فهو إسناد صحيح وقد رواه غير واحد عن أنس به، وهذا محمول على أنه أراد أن يعرف شكله وجنسه وعينه، وإلا فهو وكل من قرأ هذه الآية يعلم أنه من نبات الأرض.

(٢) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: (١٠/ ٩٩).

ما يتعلق بالإحكام:

يفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، في سائر كتبه أن:

الإحكام إما في التنزيل، ويقابله إيحاء الشياطين قال تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ **[الحج: ٥٢]**. وإما إحكام في دوام التنزيل، ويقابله النسخ.

فالآية المنسوخة من قبيل المتشابه، والآية التي لم تنسخ هي من المحكم.

وإحكام في فهم التنزيل، فإذا كانت اللفظة نص أو ظاهر راجح فإنه محكم.

واللفظ على قسمين:

١ ـ النص.

٢ ـ الظاهر.

والظاهر إما أن يكون في معنى:

أ ـ راجح.

ب ـ أو مرجوح.

فإذا كان راجحاً كان من قبيل المحكم. وإذا كان مرجوحاً فإما أن يكون:

أ/ متساوٍ وهو المجمل.

ب/ أو يكون أقل فهو المؤول.

وقوله: (والقياس الفاسد إنما هو من باب الشبهات؛ لأنه تشبيه للشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه):

ذكرنا أنه في القياس الفاسد، لا يُفطن للعلة الباعثة على الحكم، فيتورط في الأحكام إما بالتحليل أو بالتحريم، أو يتعرض كما رأينا في مسائل العقائد إلى نفي الصفات ورفضها.

والواقع أن منهج القياس الفاسد منهج إبليسي فهو أول من استخدمه، فإبليس استخدم القياس في مقابل النص، والقياس في مقابل النص فاسد الاعتبار، ولا قياس مع النص.

ونحن رأينا في أمثلة سابقة أثناء استعراضنا لمنهج المتكلمين، كيف أنهم فرقوا بين المتماثلات وجمعوا بين المختلفات. فرفع النقيضين عند العقلاء من قبيل الممتنع.

فتجد أن فرقة من الفرق لا تجعله من قبيل الممتنعات. فهي فرّقت بين المتماثلات، ووجه التفريق:

أن رفع النقيضين ممتنع فهو يأتي ويرفع النقيضين عن الذات الإلهية، وكأنه لا يجعله من أفراد رفع النقيضين فهو فرق بين متماثلين، فلا فرق بين أن أقول:

زيد لا موجود ولا معدوم، وبين قولي: الله تعالى لا موجود ولا معدوم. لكن تجد من هؤلاء من يفرق.

وكما أن هذا التناقض يقع في الأمور الشرعية، كذلك يقع في الأمور الكسبية:

فتجد أن الشخص الذي يريد شراء شيء، وهو لا يحسن الشراء، تجده لا يفرق بين عسل وعسل، أو بين لباس ولباس. فالذي ليس له قدرة على التفريق يتورط، لكن المختص هو الذي يستطيع أن يميز بين الأشياء.

فمثلاً: العسل، تجد شيئاً منه يباع بسعر زهيد، ومنه شيء آخر يباع بسعر ثمين، فالذي يقيس هذا على هذا يتورط، فيمكن أن يشتري ما قيمته خمس ريالات، بخمسمائة ريال.

هو كيف نظر إليه؟ بأن هذا فيه حلاوة وهذا فيه حلاوة، فنظر بأن الجامع بينهما الحلاوة، فظن أنه كله عسل أصلي، وهذا ليس بصحيح.

إذن: القياس الفاسد يقع في:

الأمور الكسبية، ونسمي من يقع فيه «فاقدا للمعرفة».

والأمور الفقهية، ونسمي من يقع فيه «غير مدرك».

فالقياس الفاسد من باب الشبهات؛ لأنه لابد من تشابه شيء مع شيء.

وقوله: (**وما من شيئين إلا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء، فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه، ولهذا كان ضلال بني آدم من قبل التشابه ـ والقياس الفاسد لا ينضبط ـ كما قال الإمام أحمد رحمه الله: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية، وهو كما قال، والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة**):

مثال توضيحي يُبين المقام:

لو أن شخصاً سمع أن الخمر حرام، وأراد أن يستنبط العلة وقال:

علة كون الخمر حراماً «أنه من عصير العنب»، إذن: فكل عصير عنب حرام. فهذا قياس فاسد؛ لأنه يمكن أن تشرب العنب ولا يُسكر. فإنه لم ينظر إلى أن العلة كونه مسكراً، بل نظر إلى كون العلة أنه عصير عنب، أو أنه شراباً.

فلو جعل العلة كونه شراباً، للزم من ذلك أن يُحرم كل مشروب، وهذا فاسد.

إذن: فلو جعل العلة كونه عصير عنب فقط. فهذا فاسد. ولو جعله «عصير عنب مسكر»، فهذا فاسد أيضا؛ لأنه منع من دخول كثير من المسكرات في التحريم.

وعليه: ما هي العلة الصحيحة؟

كونه مسكرا، وفي الحديث: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»[1]. إذن: فكون هذا الشيء يُسكر، سواء كان من عنب أو زبيب..، «فما أسكر كثيره فقليله حرام»[2] وهذا هو الصحيح الذي ينضبط.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣٠٠٣).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه (١٨٦٥) وأبو داود في سننه (٣٦٨١) وغيرهما، وصححه الشيخ الألباني في الإرواء: (٨/ ٤٢).

يمكن أن أناساً تخطئ في الأحكام فتحلل ما حرم الله تعالى، وتحرم ما أحل الله تعالى.

فهذه أخطاء من جهة القياس.

وثمّ أخطاء من جهة التأويل، فكثير من الناس يخطئ في التأويل فإما:

١ ـ أنه لا يفسر على الظاهر.

٢ ـ أو تكون لفظة مطلقة مقيدة لا يلتفت للتقييد.

٣ ـ أو تكون لفظة عامة مخصصة لا يلتفت للتخصيص.

٤ ـ أو تحتاج اللفظة إلى مضاف فلا يقدره ولا يعمله.

والإمام أحمد له رسالة في الرد على الزنادقة فيما تأولوه على خلاف التأويل، ومن أمثلة ذلك:

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، حملها المعتزلة على نفي الرؤية.

والإمام أحمد نظر إلى أنها مطلقة، لكن قيدتها: القيامة ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾.

وكذلك الآيات التي جاءت تثبت التساؤل، وآيات تنفي التساؤل، فأنت تحمل هذا على وقت دون وقت.

قال شيخ الإسلام: «والتأويل الخطأ إنما يقع في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة».

وقوله: **(وقد وقع بنو آدم في عامة ما يتناوله هذا الكلام من أنواع الضلالات...)**:

هنا أعطانا الشيخ نوع من أنواع الضلال: فإن الشيخ نظّر، ثم ذكر مثالاً:

ومثال من وقع في الضلال: ابن عربي وغيره ممن قال بوحدة الوجود.

فإن القائلين بوحدة الوجود شبهوا، وقالوا: حينما تقول: إن الله تعالى موجود، والأشياء موجودة، فإن ذلك يقتضي التشابه، فيصبح الوجود واحداً، فإذا أصبح الوجود واحداً، أصبح الرب واحداً، كما قال ابن عربي:

الرب عبد والعبد رب يا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك رب أو قلت رب أنى يكلف

فاشتبه عليهم وجود ووجود، فقالوا: بوحدة الوجود، فقالوا: لا خالق ولا مخلوق، ولا عابد ولا معبود.

فهذا هو مفهومهم للتوحيد، وهم مع ذلك يدّعون أنهم أهل التوحيد والعرفان.

(حتى آل الأمر، أن اشتبه عليهم وجود الرب بوجود كل موجود فظنوا أنه هو): يعني: هذا إله وهذا إله، فكل شيء موجود هو الإله.

ولهذا يقول ابن عربي: إن نوحاًﷺ لما نهى قومه عن عبادة «ود، وسواع...» كان غالطاً؛ لأن هؤلاء القوم حينما عبدوا ودا، وسواع، إنما عبدوا الله تعالى.

وقال: وأيضاً فرعون حينما قال: (أنا ربكم الأعلى) كان صادقاً. وهم بذلك خطأوا الأنبياء.

الرد عليهم:

يمكن الرد عليهم من قولهم «أخطأ الأنبياء في دعوتهم للتوحيد»: إذ كيف يخطئوا والوجود كما تزعم واحد، فإذا كنت تخطئهم وأنت تقول: إن الوجود واحد، فأين الخطأ والمخطئ، ففي هذا الكلام بطلان لمذهبك، إذ إنك في قرارة نفسك تؤمن بالإثنينية، فحينما تقولون: التوحيد في كلام قومنا، والشرك في قرآنكم، نقول لكم: فمن نحن ومن أنت: على مذهبك نحن واحد، فلماذا تجعل قرآننا شرك، وكلامكم موحد. ففي هذا رد على نفس مذهبك.

وقوله: **(فجعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق)**:

يعني هذه المخلوقات السفلية أو العلوية، المحتقرة أو الغير محتقرة، الجمادات أو الحيوانات، كلها عين وجود الخالق.

وقوله: **(مع أنه لا شيء أبعد عن مماثلة شيء، أو أن يكون إياه، أو متحدا به، أو حالا فيه من الخالق مع المخلوق)**:

مثاله يوضح المقصود:

لو أن شخصاً طلب منك ذهباً، فأعطيته حجراً وقلت له: هذا هو الذهب، فهو مماثل له، فقال له: إذن: الذهب حال في الحجر.

فهذا الشخص الآن، هل يقبل كلامك أو يستبعده؟

لا شك أنه يستبعده. إذن: كون الحجر هو الذهب، هو هو، أو متحداً به، أو حالاً فيه، بعيد.

ونحن الآن بين مخلوق ومخلوق، بين حجر وذهب وهما متقاربان، فالبعد بين أن يكون الخالق هو المخلوق، أو متحداً به، أو حالاً فيه، أكثر بعداً من ذهب مع حجر أو غيره.

والناس هكذا يتعاملون، فيفرقون بين الذهب والحجر.

فلو أعطيت أغبى الناس حجراً بدل الذهب لم يقبل منك، أو تعطيه ورقاً على أنه مال لم يقبل منك، أو تعطيه تراب على أنه طعام لم يقبل منك.

والعجيب أن يوجد من يزعم أنه من أهل التوحيد ويقول: إن وجود الله تعالى هو عين وجود المخلوق.

إذن: فالمماثلة هي: القول بوحدة الوجود.

وقوله: «أو متحداً به»:

هذا مذهب النصارى:

فتارة يقولون بالإتحاد وهو: أن اللاهوت اختلط بالناسوت، فصار شيئاً واحداً.

وتارة يقولون بالحلول: فيوجد جزء إلهي، وجزء إنساني.

والفرق بين الإتحاد والحلول:

أن الحلول: يستلزم صفة أخرى مغايرة، فالماء مثلا حلّ في الكوب، لكن الماء احتفظ بصفاته، والكوب احتفظ بصفاته.

والاتحاد: عندما تأتي بورق الشاي وتضعه في الماء، فالنتيجة: تغيّر صفة الماء إلى شاي، فاتحد الماء بطعام، فأصبح شيئاً آخر يسمى شاي.

وهكذا سائر الامتزاجات الكيميائية هي: نوع اتحاد، يمتزج شيء مع شيء، فيخرج شيئاً آخر. بخلاف الحلول، فيبقى كل شيء محتفظاً بخاصيته وصفته.

أنواع القائلين بالحلول:

١ ـ الجهمية الأولى القائلين بالحلول المطلق: وهو أن الله تعالى في كل مكان.

وهؤلاء ليسوا كالقائلين بوحدة الوجود؛ لأنهم لا يقولون إن الأشياء هي الله تعالى، بل يقولون: إن الله تعالى يحل في كل مكان.

ويلزم على مذهبهم: أنه تعالى يحلّ في الأماكن القذرة وغيرها، تعالى الله سبحانه عما يقولون علواً كبيراً.

٢ ـ الرافضة، الذين يعتقدون أن ذات الإلهة تحل في علي، فهذا حلول خاص.

وهو مثل اعتقاد بعضهم: أنه تعالى يحلّ في الصور الجميلة.

وقوله: (**فمن اشتبه عليه وجود الخالق بوجود المخلوقات ـ حتى ظنوا وجودها وجوده ـ فهم أعظم الناس ضلالاً من جهة الاشتباه**):

لأن الناس يتعاملون بالتفريق بين الأشياء.

وهؤلاء ضلالهم في الذات الإلهية، أما في تعاملاتهم فما يقبلون، فإنك إن جئت بأحد القائلين بوحدة الوجود وقلت له: بعني بيتك بهذا التراب لم يقبل.

فهو لا يقبل أن تتعامل معه بمذهبه في المعاملات، لكن قبلوا ذلك في صفات الله تعالى.

وقوله: (**وذلك أن الموجودات تشترك في مسمى الوجود**):

هنا وضح الشيخ مسألة: وهي أنهم لم يفرقوا بين الواحد بالعين والواحد بالنوع.

توضيح:

الواحد بالنوع: كالإنسان فإنه نوع، لكن أفراده متفرقون.

فالوجود واحد، لكن ليس واحد بالعين، بل واحد بالنوع، ولذلك تقول: وجود الإنسان، ووجود الجدار، فهذا وجود بالنوع، يختلف عن وجود ذاك.

وإذا قلنا: الوجود ينقسم إلى قسمين:

١ ـ واجب الوجود.

٢ ـ وجائز الوجود.

وجائز الوجود انقسم إلى الأشياء الموجودة فنقول: هو واحد بالنوع، لا واحد بالعين.

وقوله: **(وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود، لزم التشبيه والتركيب فقالوا: لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء مع اختلاف أصنافهم من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، ونحو ذلك من أقسام الموجودات)**:

أولاً: لا بدّ من بيان معاني بعض المصطلحات: (الترادف، المشترك، التباين، التواطؤ):

فإذا اختلفت الألفاظ واتحد المعنى كان من قبيل الترادف، كدلالة الأسماء الحسنى على الذات الإلهية، فإنها من قبيل الترادف.

وإذا اتفقت الألفاظ واختلفت المعاني كان من قبيل المشترك، كلفظ «العين»: تطلق على عدة أمور منها: العين الباصرة، والعين الجارية، والجاسوس.

وإذا اختلفت الألفاظ والمعاني كان من قبيل التباين، كما تقول: حجر وقطن، فالعلاقة بينهما علاقة تباين.

وأما التواطؤ فهو على قسمين:

١) التواطؤ المطلق: مثاله: لفظة «رجل» في دلالته على زيد وعمرو.

فهذا من قبيل المتواطئ المطلق؛ لأنه ليس ثمّ فرق بين رجولة زيد وعمرو.

وكما تقول: امرأة في دلالتها على فاطمة وزينب وخديجة واحدة دون فرق.

٢) التواطؤ المشكك:

وهو الذي يكون فيه تفاوت بين أفراده. مثاله: النور، فهناك تفاوت بين أفراده:

فليس نور الشمس كنور السراج. وكالبياض فيه تفاوت... وهكذا.

ثانياً: قوله: **(وآخرون توهموا أنه إذا قيل: الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم التشبيه والتركيب)**:

يعني: أنهم ظنوا أن لفظة «موجود» من قبيل المشترك اللفظي.

والمشترك اللفظي «اتفاق الألفاظ واختلاف المعاني»، فهل لفظة «موجود» من قبيل المشترك اللفظي؟

لا، ليست من قبيل المشترك اللفظي؛ لأن المشترك اللفظي «عبارات اتفقت ومعانٍ اختلفت» كما تقول: شربت من العين، ورأيت بالعين. فهنا اللفظ واحد، لكن اختلفت المعاني.

لكن لما تقول: الله تعالى موجود، وزيد موجود، تفهم معنى واحد من لفظة موجود، لا كما فهمت في لفظة عين من المشترك.

مثال آخر: تقول: قبضنا على العين وتعني: الجاسوس، وتقول: رأيت بعيني، فهنا لفظة واحدة، وهي «عين»: فهي من قبيل المشترك؛ لأن المعنى اختلف واللفظ واحد.

لكن الموجود ليس من قبيل الاشتراك.

«فخالفوا ما اتفق عليه العقلاء من أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث».

وقوله: **(وطائفة ظنت أنه إذا كانت الموجودات تشترك في مسمى الوجود لزم أن يكون في الخارج عن الأذهان موجود مشترك فيه...)**:

لما نقول: موجود، هل تتصور أن الوجود شيء يشترك فيه سائر الناس؟

يعني: هل المعنى المطلق الكلي الموجود في الذهن له وجود في الخارج نشترك فيه؟

مثلاً: لو قلت نحن نشترك في قطعة أرض، فهذه الأرض لها وجود في الخارج لنا اشتراك فيها. فهل قولنا: لنا وجود، كقولنا لنا أرض وثمر؟ لا، فأنت لك وجود يخصك، ولكن لا يوجد في الخارج وجود محسوس ملموس، ولكن هذا معنى كلي موجود في الذهن نفهمه، لا وجود له في الخارج.

توضيح:

المطلق ضده المقيد، فلما أقول لك أريد كتاباً، فكتاب هنا مطلق، وإذا أحضرت الكتاب فقد أحضرت كتاباً مقيداً.

فلو طلبت منك إحضار كتاب مطلق، فهل تستطيع الإتيان به؟

لا، إذن: كيف عرفت وتعاملت بأنه ثمّ كتاب مطلق، وكتاب مقيد؟

نقول: عرفته بالذهن، فالمطلق يوجد وجوداً ذهنياً لا وجود له في الخارج؛ لأنه أي شيء موجود في الخارج، هو مقيد بوصف.

وهذا الاشتباه من أشنع، وأضل أنواع الاشتباه.

قوله: (ومن هداه الله فرق بين الأمور وإن اشتركت من بعض الوجوه، وعلم ما بينها من الجمع والفرق، والتشابه والاختلاف، وهؤلاء لا يضلون بالمتشابه من الكلام لأنهم يجمعون بينه وبين المحكم ـ الفارق الذي يبين ما بينهما من الفصل والافتراق):

التشابه يمكن أن يقع في العلميات والعمليات، ولكن الله تعالى يوفق أناساً يردون المتشابه للمحكم.

الجهمية مثلاً:

اشتبه عليهم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فأي وصف وصف الله تعالى به نفسه قالوا: هذا يدعو إلى التماثل، فلا نثبته لله تعالى.

لكن أهل السنة، ردوا هذه الآية إلى الآيات المثبتة لصفات الله تعالى وأسمائه الحسنى، وأثبتوها على وجه لا يقتضي المشابهة.

والقدرية مثلاً:

اشتبه عليهم قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، فقالوا: إن الله تعالى لا يظلم، إذن: فلا يقدر شيئاً، ولا يخلق أفعال الإنسان الاختيارية. وأغفلوا النظر في الآيات المحكمة المثبتة لفعل الإنسان وأنه مريد مختار، وأن الله تعالى خالق كل شي، وأنه فعال لما يريد.

وإذا جئت للجبرية وجدتهم نظروا للأشياء التي تثبت خلق الله تعالى، وأغفلوا الآيات المثبتة لاختيار وإرادة الإنسان.

وهكذا كل فريق يضل من جهة، وهدى الله تعالى أهل السنة والجماعة لِمَ اختلف فيه من الحق، وكانوا الأمة الوسط «فيردون المتشابه من الآيات إلى المحكم»، ويدركون الفاصل بين شيء وشيء.

وقوله: (وهذا كما أن لفظ (إنا) و(نحن) وغيرهما من صيغ الجمع يتكلم بها الواحد الذي له شركاء في الفعل، ويتكلم بها الواحد العظيم، الذي له صفات تقوم كل صفة مقام واحد، وله أعوان تابعون له، لا شركاء له، فإذا تمسك النصراني بقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ ونحوه على تعدد الآلهة كان المحكم كقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ ونحو ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً ـ يزيل ما هناك من الاشتباه، وكان ما ذكره من صيغ الجمع مبينا لما يستحقه من العظمة والأسماء والصفات وطاعة المخلوقات من الملائكة وغيرهم):

أتى الشيخ بمثال يوضح المسألة وهو:

أن النصارى جادلوا النبي ﷺ في عقيدة التثليث، وحاجوه بالآيات التي جاءت بصيغة الجمع «إنا، ونحن» فزعموا أن الآلهة ثلاثة، واستدلوا بهذه الآيات المتشابهة، وقالوا: إن أقل الجمع ثلاثة. ونقول لهم:

أولاً: أنتم تركتم الآيات المحكمة، كقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾

﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ والتي تبين أن الإله واحد وهو الله تعالى، وأخذتم المتشابه.

ثانياً: أن هذه الألفاظ تُطلقها: الجماعة، والرجل المعظم نفسه.

وعليه: فلا دلالة فيها لما ذهبوا إليه.

فالأخذ بالمتشابه وترك المحكم، هو منهج جميع من انحرف فكره في المسائل الاعتقادية.

وقوله: (وأما حقيقة ما دل عليه ذلك من حقائق الأسماء والصفات، وماله من الجنود الذين يستعملهم في أفعاله، فلا يعلمهم إلا هو ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾، وهذا من تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله. بخلاف الملك من البشر إذا قال: قد أمرنا لك بعطاء. فقد علم أنه هو وأعوانه ـ مثل كاتبه، وحاجبه، وخادمه، ونحو ذلك ـ أمروا به، وقد يعلم ما صدر عنه ذلك الفعل من اعتقاداته وإراداته ونحو ذلك):

هنا بين الشيخ أن لفظة «إنا، ونحن» تتردد بين معنيين، فأهل الأهواء أخذوا اللفظ المتشابه، وتركوا المحكم الدال على وحدانية الله تعالى.

قوله: (وبهذا يتبين أن التشابه يكون في الألفاظ المتواطئة، كما يكون في الألفاظ المشتركة التي ليست بمتواطئة، وإن زال الاشتباه بما يميز أحد المعنيين من إضافة أو تعريف، كما إذا قيل: (فيها أنهار من ماء) فهناك قد خص هذا الماء بالجنة، وظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا، لكن حقيقة ما امتاز به ذلك الماء غير معلوم لنا، وهو ـ مع ما أعد الله لعباده الصالحين مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ـ من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله):

التشابه في الألفاظ المشتركة: تقول مثلاً: جاء سهيل، لفظ سهيل احتمل أمرين:

أنه رجل اسمه سهيل، أو نجم معروف بهذا الاسم. متى يزول الاشتباه؟

إذا خُصِصَت، أو أُضِيفَت، أو عُرِفَت، زال الاشتباه، فلو قلت: جاء سهيل ودخل معنا، دل على أنه رجل لا نجم.

وقد ذكر الشيخ مثالاً فقال: «كما إذا قيل: (فيها أنهار من ماء) فهنا قد خص هذا الماء بالجنة، فظهر الفرق بينه وبين ماء الدنيا...».

وقوله: (وكذلك مدلول أسمائه وصفاته التي يختص بها، التي هي حقيقته لا يعلمها إلا هو):

وهذه قد مرت معنا، وهي أن ثمّ أشياء نعلمها، وأشياء لا نعلمها.

فالحقائق والكيفيات: نجهلها ولا نعلمها. وأما المعاني: فهذه معلومة معروفة.

وقوله: (ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره ينكرون على الجهمية وأمثالهم من الذي يحرفون الكلم عن مواضعه ـ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله، كما قال الإمام أحمد في كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله):

ذكرنا أن للإمام أحمد كتاب في الرد على الزنادقة الذين يضربون القرآن بعضه ببعض.

وهذا الكلام من شيخ الإسلام، يؤكد نسبة الكتاب للإمام أحمد؛ لأنه وجد من يشكك في نسبة الكتاب للإمام أحمد، ويظنون أن السلف لم يكونوا يردون.

نقول: نعم صحيح أنه كان في أول الأمر لم يكن السلف يردون، ولكن حينما لم تكن البدعة منتشرة، وحينما تفشت البدعة وانتشرت، أصبح من مناهج السلف التصدي لهذه البدع بالرد.

إذن: فهذا النص من شيخ الإسلام، دليل على صحة نسبة الكتاب الموجود والمتداول إلى الإمام أحمد.

وفي بعض كتب شيخ الإسلام مثل: «تلبيس الجهمية» فيه نقول لردود الإمام أحمد على الزنادقة، مما يؤكد أيضاً نسبة الكتاب للإمام أحمد.

فائدة:

لو أراد إنسان تحقيق كتاب، فكيف يحقق؟

بتتبع اسم هذا الكتاب في سائر مصنفات القدامى، وإن تُطَابِق بين نقولاتهم مع ما هو موجود من النسخ، هذا من أساليب التحقيق.

ففي هذه العبارة بيّن شيخ الإسلام، رد الإمام أحمد على الزنادقة تحريفهم الكلم، وتأويلهم الكثير من الآيات عن معناها الصحيح.

ثم بيّن الشيخ سبب ذمهم وهو: «لكونهم تأولوه على غير تأويله» أي: لأنهم فسروا الآيات على غير التفسير الصحيح، أو على غير المعنى المراد؛ لأن المراد بالتأويل أن تبيّن مراد المتكلم، لا أن تبيّن احتمالات اللفظ.

ملاحظة:

لما نتتبع منهج الإمام أحمد في كتابه نجد أنه:

تارة يفسر الآية بظاهرها، وتارة يقيد مطلق، وتارة يخصص عام.

فلا يعارض القرآن بعضه ببعض، بل يفهم القرآن على ضوء الآيات كلها.

وقوله: (ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله، مثل طائفة يقولون: إن التأويل باطل، وإنه يجب إجراء اللفظ على ظاهره، ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل. وهذا تناقض منهم؛ لان هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله وهم ينفون التأويل مطلقا):

سبق معنا أن التأويل ينقسم إلى أقسام:

١ ـ بمعنى التفسير.

٢ ـ بمعنى الحقيقة في الخارج.

٣ ـ عند المتكلمين بمعنى: صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى مرجوح لقرينة.

وكما قلنا: الكلام إما: نصاً، أو ظاهراً:

فإن كان نصاً، فإنه لا يحتمل التأويل بالمعنى الاصطلاحي، بأن تصرفه

عن ظاهره؛ لأنه قطعي الدلالة، وقطعي الدلالة نص، فلا تصرفه عن ظاهره، فإن صرفته عن ظاهره كان هذا منك تحريفاً.

وأما إن كان ظاهراً فإما المعنى: راجحا، أو مرجوحا:

فإذا كان راجحاً فلا تصرفه إلى المرجوح إلا بدليل. وإن صرفته بلا دليل كان هذا تحريفاً وتأويلا مذموما.

أمثلة التحريف المذموم:

إذا لم يكن للفظ مستند لغوي، فتأويله دون هذا المستند تلاعب:

مثل: الفرقة البيانية، نسبة إلى بيان بن سمعان لما سمعوا قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ **[آل عمران: ١٣٨]** قالوا: في هذا إشارة إلى بيان بن سمعان.

أو أن يأتي الرافضة لقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ﴾ **[التحريم: ١٠]** فيقولون: المراد بهما «حفصة وعائشة» فهذا نوع من التلاعب.

وجميع تأويلات الباطنيين تأويلات باطلة فاسدة، وسبق ذكر نماذج من تحريفاتهم، وزعمهم أن للقرآن ظاهر وباطن، وبعضهم يستدل بحديث: «له ظاهر وباطن، إلى سبعة بطون».

وهو حديث مكذوب على النبي ﷺ، لكن تستدل به الرافضة على مذهبها أن القرآن الكريم له ظاهر وباطن.

طبعاً الشيخ يدخل الآن في نقد فرقة أخرى وهم «المفوضة».

ونحن هنا نشير إلى مقدمة مهمة عن مذهب التفويض.

١) التفويض:

مأخوذ من فَوَضَ، وهو الاتكال على الغير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ **[غافر: ٤٤]** يعني: أَكِلُ أمري إليه.

ومنه يقال: الناس فوضى، يعني: ليس عندهم رئيس ولا سلطان، كل يتكل على الآخر، فيصبح الأمر فوضى كما قيل:

لا يصلح القوم فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا ما جُهّالهم سادوا.

٢) التفويض ينقسم إلى قسمين:

أ ـ تفويض في المعنى.

ب ـ وتفويض في الكيفية.

ومنهج السلف: التفويض في الكيفية، لا في المعاني.

٣) هناك من نسبَ التفويض إلى مذهب السلف. وممن ذكر أن مذهب السلف هو التفويض: الشهرستاني، والغزالي، والجويني.

ومن المعاصرين «السقاف» فقد سرد الأدلة على أن مذهب السلف هو التفويض.

فمثلاً الشهرستاني: وهو من الأشاعرة، وطبعاً هو يرى آيات الصفات من الأمور المتشابهة. يقول:

«فمنهم من أوّله على وجه يحتمله اللفظ، ومنهم من توقف في التأويل».

وقال حاكياً مذهب السلف: وقال «يعني السلف»: عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، ولسنا مكلفين بمعرفة هذه الآيات وتأويلها».

إذن: فهو يحكي عن السلف أنهم لا يدركون المعنى، بل يفوضونه إلى الله تعالى.

والرازي أيضاً يحكي أن مذهب السلف التفويض فيقول: «وهذه المتشابهات كنصوص الصفات». وهذه دعوى أخرى باطلة وهي أن آيات الصفات من المتشابهات. «يجب القطع بأن مراد الله تعالى منها شيء غير الظاهر منها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله».

ونجد في عباراتهم ـ التي يحكون بها أن منهج السلف هو التفويض ـ التعارض.

فيقول بعضهم: «فهم يرون أن الظاهر غير مراد».

ويقول بعضهم: «نجري الصفات على ظاهرها».

٤) وهؤلاء الذين قالوا: إن منهج السلف هو التفويض، نقلوا عن بعض أئمة السلف عبارات فهموا منها ما يؤيد قولهم منها:

ما رواه حنبل عن الإمام أحمد في الصفات: «نؤمن بها لا كيف ولا معنى».

وما جاء عن بعضهم: «أمروها كما جاءت».

٥) الرد على المفوضة:

زعمكم أن السلف مفوضة في الصفات لا يدركون المعنى، نقول: حددوا لنا، ما هو الضابط فيما يحب إثباته، وما يجب تفويضه؟!

توضيح:

يمكن أن تقول: إن: الاستواء هذه نفوض معناها، وآية اليد، والعين، والنزول والإتيان لا نفوض معناها.

هنا السؤال: لماذا في هذه الصفة تفوض، وفي هذه الصفة لا تفوض؟ وما هو الضابط عندك؟

لأنك إن كنت أشعريا، وأنت تثبت السمع والبصر، وجاءك شخص آخر ممن لا يثبت ذلك وقال: يحب أن نفوض ذلك، فبماذا ستجيبه؟

إذن: يرد هذا التساؤل، ويجب فيه أن تطرد مذهبك، وإلا أصبحت مضطربا، ميزانك غير موحد.

فلا بد لك أن تحدد لي: ما هو الضابط فيما يثبت، وفيما يفوض معناه إلى الله تعالى؟!

فإن قلت: الصفات الخبرية لم تثبت عقلاً.

كان الجواب لك مثل ما أجبناك في الأصل الأول، وإلا فيمكن أن يأتي شخص ويقول لك: سميع، عليم، هذه نفوضها ولا ندرك معناها، وهكذا في سائر الصفات. ومعنى هذا: أن السلف لم يفهموا شيئاً من القرآن، فكل أسماء الله تعالى الحسنى ما فهموها ولا عرفوها، طرداً للمذهب.

وإن قلت: نفوض البعض دون البعض، قلنا لك: حدد لنا ما الذي يحدد هذا البعض الذي يجب تفويضه، والبعض الآخر الذي لا يجوز تفويضه.

يقول شاعر الأشاعرة: وكل ما أوهم التشبيه أوله... أو فوض ورم تنزيهاً.

نقول لك: لا يزال السؤال قائماً، ما هو الضابط فيما يوهم التشبيه، وما لا يوهم التشبيه؟

فإذا قلت: إن سميعا بصيرا لا توهم التشبيه، واليد توهمه، قلنا لك: هذا كلام باطل، لا نُسلم لك به.

فكما أن سميعا بصيراً لا توهم التشبيه، فكذلك ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ لا تستلزم التشبيه.

وإن قلت: إن هذا يستلزم التشبيه، لزمك أن هذه تستلزم التشبيه. وفي كلٍ: وجب عليك أن تفوض أو تؤول.

وبهذا البيت سوغوا للجهمية ما نفوه من الأسماء والصفات؛ لأنها توهم التشبيه عندهم.

فهل مذهب الجهمي صحيح في ديانتك ودعوتك أم باطل؟

فإن قال: باطل، قلنا بطل ما أدى إليه، وهو بيتك من الشعر الذي قننته وذكرته.

إذن: فليس عندهم ضابط فيما يجوز تفويضه، ومالا يجوز تفويضه.

أوجه بطلان تفويض المعاني:

أولاً: القاعدة الخامسة كلها رد على المفوضة.

١ ـ لأنه لا يمكن أن يكون في القرآن شيء لا معنى له أصلاً.

والدليل على أن القرآن كله يُفهم:

«الأمر بتدبر القرآن» فالله تعالى أمرنا بالتدبر، فلو كان في القرآن مالا يمكن تدبره، لكان أمر الله تعالى لنا بالتدبر لغواً، أو أنه يجوز في مذهبنا التكليف بما لا يطاق.

٢ ـ نقلنا كلام السلف في فهمهم للقرآن الكريم، ككلام مجاهد.

وعبدالله بن مسعود يقسم بالله تعالى: أنه ما من آية إلا ويعلم أين نزلت وفيم نزلت، وهذا صح عنه، ذكره الطبري.

٣ ـ وكذلك ثبت عن السلف تفسير آيات، زعم المفوضة أنها مما لا يُعلم معناه، مثل: الاستواء، فسروه كما في صحيح البخاري أنه بمعنى «استقر...».

٤ ـ ونقلنا عن الإمام مالك حينما سُئل عن الاستواء فقال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة»، فقوله: «الاستواء معلوم» دليل على أن التفويض إنما يكون في الكيفية.

إذن: فهؤلاء السلف الذين تزعمون أنهم فوضوا في المعنى، ثبت عدم تفويضهم المعاني.

فكيف نفهم ما جاء عن السلف من نقولات، ركز عليها المفوضة، وجعلوها أدلة لمذهبهم: كقولهم «لا كيف ولا معنى»، «أمروها كما جاءت».

ومن آثار الشبهات حولها، وركز عليها في هذا العصر «السقاف».

١ ـ قول الإمام أحمد «.. بلا كيف ولا معنى»: توجيهه كما يلي:

أن المعنى يُطلق ويراد به أحد أمرين:

أ) على مدلول اللفظ.

ب) على الأمر القائم بالمعنى، وهو الحقيقة.

ويحمل قول الإمام على المعنى الثاني، وهو الأمر القائم بالغير، بدليل أن الإمام أحمد قال في موضع آخر: «إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله تعالى عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه». إذن: فهذه عبارة أخرى تُفسر مقصوده بلا معنى.

٢ ـ وأما قولهم «أمروها كما جاءت»:

فالمراد بالإمرار: إبقاء اللفظ على دلالته دون التعرض له بالتأويل، كما هو منهج المعتزلة في ذلك الزمان.

وكان هذا اللفظ يستخدم كذلك في أخبار الوعيد.

مثال: لما سئل الإمام أحمد، عن قوله ﷺ: «من غشنا فليس منا[(١)]» فقال: «أمروها كما جاءت»؛ لأنهم «أحمد وغيره» لا يريدون التخفيف من قيمة الزجر في الحديث.

إذن قولهم: «أمروها كما جاءت»، قصدهم منها: الإبقاء على المعنى، لا أنا لا ندرك المعنى.

وإذا ورد عن السلف قولهم: «ولا تفسير»، فالمراد به: التفسير المذموم، وهو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر منه، إلى معنى آخر بدون دليل.

والآن الشيخ يُبين اضطراب المفوضة بقوله:

(ومن لم يعرف هذا اضطربت أقواله مثل طائفة يقولون إن التأويل باطل وانه يجب إجراء اللفظ ظاهره ويحتجون بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويحتجون بهذه الآية على إبطال التأويل وهذا تناقض منهم لان هذه الآية تقتضي أن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله وهم ينفون التأويل مطلقاً):

هؤلاء المفوضة تارة يقولون: يجب إجراء اللفظ على ظاهره، وتارة يقولون: الظاهر غير مراد.

وهو لما يقول: نجري اللفظ على ظاهره يقول: إن التأويل باطل. وإذا أردت أن التأويل باطل مطلقا، فكيف نجري اللفظ على ظاهره، وأنت تعتقد أن اللفظة لا معنى لها أصلاً. ثم استدللت بالآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] فدل على أن لها معنى، وهذا المعنى لا يدركه إلا الله تعالى، فأنت تناقضت من حيث لا تدري.

توضيح:

أنت أيه المفوض تقول: إن التأويل باطل. فما معنى أن التأويل باطل؟

يعني: أنه ليس لها معنى أصلاً، ثم تقول: نجريها على ظاهرها، فهذا تناقض؛ إذ كيف تجريها على ظاهرها، وهي ليس لها معنى.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان (١٠٢).

ثم تأتي وتقول: «التأويل باطل» وأنت تريد به: أنه مطلقاً منتف، وتستدل بأن التأويل باطل بقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

فنقول: هو باستدلاله بهذه الآية أثبت أن لها معنى، وأن لها تأويل لا يدركه إلا الله تعالى، فأنت تناقضت من حيث لا تدري.

وقوله: (وجهة الغلط أن التأويل الذي استأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو وأما التأويل المذموم والباطل: فهو تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على تأويله، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك، ويدعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! ويصرفونه إلى معان هي نظير المعاني التي نفوها عنه! فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه، فإن كان الثابت حقا ممكنا كان المنفي مثله، وإن كان المنفي باطلا ممتنعا كان الثابت مثله):

ذكرنا أن المراد بالتأويل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أي: لا يعلم تأويل حقيقة صفاته، وكنه ذاته إلا هو.

فما التأويل المذموم؟ هو تأويل المؤولة دون دليل.

ونفهم من العبارة: أنه لو كان معه دليل قبلناه. وإن لم يكن هناك دليل كان هذا تحريف للمعنى.

وبالتتبع والاستقراء: ليس هناك دليل يقتضي صرف آيات الصفات عن معناها الظاهر منها.

وقوله: (وهؤلاء الذين ينفون التأويل مطلقا، ويحتجون بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ قد يظنون أنا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد، أو بما لا معنى له، أو بما لا يفهم منه شيء):

المفوضة يمنعون التأويل، ويمرون الآيات على الظاهر.

وينفون التأويل مطلقاً، ويقولون: لا يعلم تأويله إلا الله تعالى.

وفي الوقت نفسه يقولون: إن في القرآن مالا معنى له أصلاً، وهذا تناقض منهم.

والمفوضة على مذهبين:

المذهب الأول:

مذهب من يقول: لا أحد يعلم المعاني، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام، والملائكة، إلا الله تعالى.

المذهب الثاني:

وهو مذهب من يقول: لا أحد يعلم المعاني غير الرسول عليه الصلاة والسلام، إلا أنه كتمه وما أخبر به أمته.

على المذهب الأول، لما يقولون: لا معنى لها أصلاً، نقول: حتى رب العزة والجلال يخفى عليه على قولكم، وبهذا يقعون في التناقض.

زيادة بيان:

أنت أيها المفوض لما تنفي التأويل مطلقاً وتقول: تجري على الظاهر، المفروض في حقك، أنك حينما تقول: لا معنى لها أصلاً، ألّا تتكلم، فلا تقول: لا تجري على الظاهر، ولا تمنع من الظاهر؛ لأنك لا تدري، وما دام إنك لا تدري، وجب أن تسكت.

وإن قلت: تجري على الظاهر، أو لا تجري على الظاهر، كان هذا نوع من الفهم، وأنت تزعم أنك لا تفهم شيئاً، وهذا تناقض منك أيضاً؛ إذ تحديدك النفي أو الإثبات نوع من الفهم، وهو فهم أنت منعته أصلاً، فكيف تمنع شيئاً، ثم تأتي وتناقض نفسك.

وقوله: (وهذا مع أنه باطل فهو متناقض؛ لانا إذا لم نفهم منه شيئالم يجز لنا أن نقول: له تأويل يخالف الظاهر ولا يوافقه؛ لإمكان أن يكون له معنى صحيح، وذلك المعنى الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا، فإنه لا ظاهر له على قولهم، فلا تكون دلالته على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر فلا يكون تأويلاً، ولا يجوز نفي دلالته على معان لا نعرفها على هذا التقدير، فان تلك المعاني التي دل عليها قد لا نكون عارفين بها، ولأنا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى؛

لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني، ولا يفهم منه معنى أصلا، لم يكن مشعرا بما أريد به، فلأن لا يكون مشعرا بما لم يرد به أولى): معنى هذا الكلام:

أن هذا المفوض، سواء قال: نجريها على الظاهر، أو قال: الظاهر غير مراد، وهو في نفس الوقت يقول: إنه المعنى، فهو محاولة منه للفهم تُنَاقِض زعمه الأول من قوله: «لا أفهم أو لا معنى»؛ لأن اللفظ إما أن يُشْعِر أو لا يُشْعِر، فكونك تنفي إشعاره، فهذا نوع من محاولة الفهم.

ودلالة اللفظ على المعنى الذي يراد منه، أقوى من دلالة اللفظ على المعنى الذي لا يراد منه.

فكونك تنفي هذا وتثبت، هذا منك نوع من محاولة الفهم الذي يتناقض مع قولك أساساً أنها لا معنى لها أصلاً، سواء قلت: تجري على الظاهر، أو أن الظاهر غير مراد.

قوله: (فلا يجوز أن يقال: إن هذا اللفظ متأول، بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فضلاً عن أن يقال: إن هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، اللهم إلاّ أن يراد بالتأويل ما يخالف الظاهر المختص بالمخلوقين، فلا ريب أن من أراد بالظاهر هذا فلا بد وأن يكون له تأويل يخالف ظاهره. لكن إذا قال هؤلاء: إنه ليس لها تأويل يخالف الظاهر، أو أنها تجري على المعاني الظاهرة منها كانوا متناقضين):

موقف الأشاعرة تجاه الصفات التي لا يثبتونها على منهجين:

١ ـ التأويل.

٢ ـ والتفويض.

«وكل ما أوهم التشبيه أوله... أو فوض ورم تنزيهاً».

والتأويل والتفويض متعارضان، لكن هذا مذهب عندهم؛ لأن التفويض معناه: أنه لا يدرك المعنى إلا الله تعالى، ثم أنت تجيز التأويل.

ولذلك كان بعض الأشاعرة في أول أمره يؤول، ثم ظن في الأخير أن مذهب السلف هو التفويض، ففوض.

ولكن الذي بقى عليه المذهب: بقاء كلا المنهجين في آن واحد، التأويل والتفويض، وهذا غير صحيح.

نقول: إن التأويل الذي هو: صرْف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى المرجوح، دون دليل يقتضي هذا الصرف، فهذا يكون باطلاً.

ثم هذا التأويل: لما نقول: «لا يعلمه إلا لله» يدخل فيه التفسير، الذي هو في مصطلح المتأخرين: الصرف.

فكيف تقول: لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم تجيز لنفسك التفسير بخلاف الظاهر.

إذا قلت: أنا أقصد بالظاهر هنا: ما هو من خصائص المخلوقين، فلا بد إذن من صرفها عن الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين.

قلنا إجابة عن هذا الكلام: (إن كلام الله تعالى لا يظهر منه إلا ما هو كفر) هذا كلام باطل، يقول شيخ الإسلام: (والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال). ولا يفهم السلف الصالح من كلام الله تعالى ما هو من خصائص المخلوقين.

فإذا قال: إن قولي الظاهر غير مراد، أردت به ما هو من خصائص المخلوقين، وقولي: إجراؤه على الظاهر، قصدت به المعنى الصحيح لها، قلنا لك: كيف تستعمل الظاهر بمعنيين في آن واحد، فهذا نوع من التلبيس.

طبعاً: لا شك أنه لما قال: إن الظاهر غير مراد، وأردت منه ما هو من خصائص المخلوقين، فيكون جانب أصاب فيه، وجانب أخطأ فيه:

فالجانب الذي أصاب فيه: أن ما هو من خصائص المخلوقين، فالله تعالى منزه عنه. هذا صحيح. ولكن كونك تزعم: أن هذا هو الظاهر من الآية، هذا هو الخطأ.

وهؤلاء عندهم جملتين:

١ ـ ليس لها تأويل يخالف الظاهر، ومعناها: أن الظاهر مراد.

٢ ـ أن الظاهر غير مراد.

فإذا قلت: مرة الظاهر مراد، وغير مراد. ومرة تريد بالظاهر هنا معنى، وبالظاهر الآخر معنى، كان هذا نوع من التلبيس.

ولذلك ستجدون هذه العبارات عند الأشاعرة فمرة يقولون: ليس لها تأويل يخالف الظاهر، ومرة أخرى يقولون: الظاهر غير مراد.

وقوله: (وإن أرادوا بالظاهر مجرد اللفظ أي تجرى على مجرد اللفظ الذي يظهر من غير فهم لمعناه كان أبطالهم للتأويل أو إثباته تناقضاً؛ لأن من اثبت تأويلا أو نفاه فقد فهم معنى من المعاني):

يعني لو قال: أقصد بإجرائها على الظاهر مطلق اللفظ، يعني: ننطق به، فقصدي إجراؤها على الظاهر، ليس معناه أن لها معنى يُفهم، وإنما أقصد النطق به. نقول:

أولاً: هذا تعبير ركيك.

ثانياً: لماذا تُبطل التأويل؟ فأنت تقول: ليس لها معنى، وهذا نوع من محاولة الفهم. لما تقول: إن المعنى لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم تحاول تؤولها، فتقول: اليد بمعنى القدرة، هذه محاولة للتأويل، فهذا يتعارض مع قولك: إن الآية ظاهرها المراد المقصود به: النطق باللفظ؛ لأنك الآن حاولت أن تفهم.

ولو أنك منعت التأويل مطلقاً، وقلت: ليس لها معنى، بدليل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإن هذا تناقض منك أيضاً؛ لأن الإثبات أو النفي نوع من الفهم، وأنت نفيته أساساً.

الخلاصة:

ذكرنا أن المذهب الأشعري يمثله بيت وهو: «وكل ما أوهم التشبيه أوله... أو فوض ورم تنزيهاً».

وهذا فيه تناقض، ووجه التناقض: أنك لو قلت بالتفويض، ومعناه عندك: أن الآية لا معنى لها أصلا، أو أن معناها لا يعلمه إلا الله تعالى، ثم أجزت التأويل، أجزت أن لها معنى يعلمه أهل العلم.

إذن: فعندما تقول: يجوز في الآية التفويض، ويجوز فيها التأويل، كان هذا تناقضا؛ لأنك كأنك تقول: الآية لها معنى، ولا معنى لها.

ولهذا وقع بعض الباحثين من المعاصرين في هذا التناقض من حيث لا يشعر، حينما أراد أن يثبت بالأدلة أن منهج السلف التفويض والتأويل.

وحين يزعم هؤلاء أن السلف أولوا أو فوضوا نقول له: ما الحد وما الضابط الذي يجعلني أؤول وأفوض؟

فإن قال: كل ما أوهم التشبيه أوله...، قلنا له: إن القرامطة الغلاة يزعمون أن إثبات صفة الوجود فيها تشبيه فنفوها، فهل تجيز لهم ذلك؟

فإن قال: نعم، كان هذا خروج ومروق عن الإسلام. وإن قال: لا، بطل بيته الذي استدل به.

إذن: حدد لي ما الذي يوهم التشبيه؟ إن قال: العقل. قلنا له: بأي عقل تزن؟

فإن كنت أشعريا فالمعتزلي يقول: إثبات الصفات يستلزم التشبيه والتركيب، وتعدد القدماء، فهل تتفق معه؟

فإن قال: نعم اتفق معه، نقض مذهبه. وإن قال: لا، بطل ما زعمه من الميزان العقلي الذي يصحح به رد النصوص.

ثم إذا اتجهنا إلى نفس الأشاعرة كأشخاص:

- فتجد منهم من يثبت الصفات، ومنهم من لا يثبتها.
- ومنهم من يتأولها، ومنهم من تأولها في أول حياته، ومنهم من رجع عن التأويل.

إذن: ما هو الضابط؟ هل العقل؟

فإن المعتزلة نفوا كثيراً من الصفات بالعقل. ونفوا الآيات الدالة على عموم المشيئة والقدرة بالعقل. وقالوا: إن الله على كل شيء قدير، ليست على عمومها. خالق كل شيء ليس على عمومه.

قلنا لهم: ما الذي يخصص هذا العموم؟ قالوا: عقولنا؛ لأن العقل دل

على أن الله تعالى متصف بالعدل، وأنه لا يظلم أحداً. وإثبات عموم المشيئة، وعموم القدرة دليل على نفي الظلم، ولذلك لا بد أن نخصص ذلك العموم.

قلنا: فهل تتفقون معهم يا جبرية ـ والأشاعرة يميلون إلى الجبر والقول بالكسب ـ: قالوا: لا، قلنا: إذن: نقضتم مذهبكم. وإن طردتم المسألة أصبح كأنكم تسمحون أن يكون القرآن الكريم ألعوبة لكل شخص يرده بعقله، على حسب ميزان عقله.

إذن: فالضابط العقلي غير صالح كميزان؛ لأن العقول تتفاوت، إذ بأي ميزان عقلي نزن هذه الأقوال. وبالتالي: يتضح فساد مذهب التفويض والتأويل.

القاعدة السادسة:

قوله: (أن لقائل أن يقول: لا بد في هذا الباب من ضابط يعرف به ما يجوز على الله سبحانه وتعالى مما لا يجوز في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز):

يريد أن يبين ـ رحمه الله تعالى ـ ما هو الضابط فيما ينفي عن الله تعالى. إذ هل نعتمد فيما يُنفي عن الله تعالى بنفي التشبيه فقط، أم ثم قواعد وضوابط؟

بل لابد من ضوابط، فهذه ثمة قواعد وضوابط فيما ينفي عن الله تعالى:

١) أن ننفي عن الله تعالى كل صفة عيب، كالعمى، والخرس، والصمم، والبكم، فهذا ينفي عنه تعالى؛ لأن الله تعالى له المثل الأعلى، وله الصفات الكاملة العالية.

وكذلك مقتضى العقل يُنزه الإله عن كل عيب، ولهذا يُبين الله تعالى بطلان استحقاق المعبودات بالعبادة؛ لأنها لا تتصف بصفات كما قال تعالى: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢] مع أنك أيها الإنسان العابد تتصف بصفات أكمل منها.

وبالتالي: فالعيب منفي عن الله تعالى، وهذا حتى بإجماع المتكلمين.

ولذلك كانت إحدى نقاط الاستدلال في دليل التمانع، أنه من نفذت إدارته فهو الإله، ومن لم تنفذ إرادته فلا يستحق أن يكون إلهاً، وهذا عليه إجماع العقلاء.

وقد ذكرنا تساؤلاً عن المسيح الدجال وهو:

لماذا يُمده الله بالمعجزات وهو يدعي الألوهية؟

وهذا جعل بعض أهل العلم ينكرون الدجال، إذ كيف يأتي بدعوى كاذبة، ويمده الله تعالى بالمعجزات!

فنقول: إن دعواه باطلة أصلاً؛ لأنه حينما يأتي ويدعي الإلوهية يكون أعوراً، وإن ربكم ليس بأعور. فأنت لو كنت إلهاً حقاً، لأصلحت العَوَر الذي فيك، والنقص الذي يعتريك. فكل إنسان عاقل متجرد عن الهوى يُدرك أنه كذاب.

ولهذا لو أن شخصاً طار في الهواء ثم جاء وقال لك: ٢+٢=١٠، لا تصدقه. فثمة أمور لو جاء بها الإنسان فإن دليل كذبها هذا الواقع الذي يعيش فيه الإنسان.

ولذلك قوله في الحديث: «إن الدجال أعور وإن ربكم ليس بأعور»[١]، دليل على أنه ليس بإله ولا يستحق الألوهية.

٢) أن ينفى عن الله تعالى كل نقص في صفة كمال:

وُصف الله تعالى بالحياة، فهو كامل في حياته لا نقص فيها. وأما الإنسان مع أنه وصف بالحياة، لكن حياته ناقصة فإنه: ينام، وينعس، ويتعب.

والله تعالى له قدرة كاملة لا يتعب، وأما الإنسان يتعب ويمل.

٣) امتناع المماثلة في صفاته الثابتة الكاملة:

فهو سبحانه له صفات الكمال، ولا تماثل صفاته صفات المخلوقين، فعلمه ليس كعلم المخلوق، وقدرته ليست كقدرة المخلوق.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الفتن باب ذكر الدجال (٧١٣١)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفتن وأشراط الساعة باب ذكر الدجال وصفته وما معه (٢٩٣٣).

ولهذا من وصف بعض الناس بصفات ترفعهم إلى مقام الألوهية، كان هذا كلام منكر وباطل.

وهذا يوجد في كلام الرافضة والصوفية الذين يمدحون النبي ﷺ، فقد يمدحونه بصفات ترفعه إلى مقام الألوهية، كقول قائلهم:

«فإن من جودك الدنيا وضرتها ومن علومك علم اللوح والقلم»

إذن: فما بقي لله تعالى، إن كانت الدنيا والآخرة من جوده ﷺ.

وقوله: (من علومك علم اللوح والقلم): يعني: أنه علم عظيم، ومن: للتبعيض، فمن علومك علم اللوح والقلم، الذي فيه ما كان وما سيكون إلى أن تقوم الساعة، فهذا شيء من علمك.

فهذا وإن كان قصده مدح النبي ﷺ، ولكن هذا غلو وإطراء يرفع النبي ﷺ لمقام الألوهية. وهذا منكر من القول وزورا.

إذن: لا يجوز أن نمثل ونقول: سمع الله كسمعنا، أو علم الله كعلمنا.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الاخلاص: ١].

إذا عرفنا أن هذا هو الضابط فيما يمتنع عن الله تعالى، فلا يصح أن نجعل الضابط ـ كما يقول الشيخ ـ هو مجرد نفي التشبيه؛ لأنه عندك أمرين:

١ ـ إما أنك تريد نفي التشبيه المطلق، وهذا لغو من الكلام؛ لأنه لا يوجد أحد قال، أو ذكر أن ثمّ ذاتا تشابه ذات الله تعالى تشابهاً مطلقاً، يعني: أن هناك ذاتين، حتى الثنوية الذين يقولون: بالظلمة والنور، إنما يقولون: الظلمة أقل من النور.

وهكذا الفلاسفة لا يجعلون العقل الثالث عشر كالعقل الأول، وإن كانت قديمة معه.

إذن: فالتشابه المطلق لم يقل به أحد. وعليه: فالاعتماد على مجرد النفي لا يصلح؛ لأنك إن أردت نفي التشابه المطلق فلا يوجد في أي مقالة من المقالات أن هناك ذاتين متماثلتين فيما يجب ويجوز ويمتنع.

٢ ـ وإن أردت بنفي التشبيه: «مطلق التشبيه»، فهذا غير صحيح؛ لأنه ما من موجودين إلا وقدر مشترك يشتركان فيه، وقدر مميز يتميزان فيه.

وعليه: فإذا قلت: مطلق التشبيه منتف، يلزمك ألّا تثبت لله أسماء ولا صفات؛ لأن الله سمّى نفسه حياً، وسمّى المخلوق حياً، فهذا قدر مشترك يشتركان فيه وهو «الاسم المطلق الكلي»، وإن كان هذا المطلق لا وجود له في الخارج، وإنما وجوده في الذهن.

فنفي مطلق التشبيه يؤدي إلى مذهب الجهمية الذي مر معنا.

فالقرآن الكريم الذي قال: (ليس كمثله شيء)، هو الذي وصف الله تعالى بما وصف به المخلوقين، لكن هناك قدر مميز، فكما أطلق الله تعالى على نفسه أنه سميع، بصير، عزيز حكيم، أطلق على بعض المخلوقين هذه الأسماء، ولا يقتضي أن هذا مثل هذا.

وقوله: (فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على إن هذا تشبيه قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل):

وهذا الذي ذكرناه من التشابه المطلق.

وقوله: (وان أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل، الذي فسرتموه بأنه يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجب له ما يجب له):

وهذا هو مطلق التشبيه.

وقوله: (ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فانه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه، كما في الأسماء والصفات المتواطئة):

كما سبق أن ذكرنا: أنه لا يوجد ذاتين متساويتين من كل وجه.

فالتشابه الذي أبطلوه: هو الاشتراك فيما يجوز، وفيما يمتنع، وفيما يجب.

فنحن حينما نقول: الله تعالى حي، والإنسان حي، لم يلزم منه الاشتراك بينهما فيما يجوز، ويجب، ويمتنع. بل نقول:

إن حياة الإنسان كالآتي: كان معدوماً، ثم وجد، ثم يعدم.

وأما الله تعالى: فهو واجب الوجود، فلم يشتركا في الوجوب.

ولم يشترك مع الذات الإلهية في الجواز، فالله تعالى لا يجوز عليه العدم، ولا يلحقه عدم.

وقوله: (ولكن من الناس من يجعل التشبيه مفسرا بمعنى من المعاني، ثم إن كل من أثبت ذلك المعنى قالوا: انه مشبه. ومنازعهم يقول: ذلك المعنى ليس هو من التشبيه):

هذا أيضاً من الأسباب التي تجعلنا لا نعتمد في ضوابط ما يجب نفيه عن الله تعالى على مجرد نفي التشبيه؛ لأنه إما أن تريد به:

«مطلق التشابه أو التشابه المطلق» وبينا أن كلاهما لا يصح.

وأمر آخر مما يجعلنا لا نعتمد فيما ينفى عن الله تعالى بمجرد نفي التشبيه وهو: أن الناس مختلفون في مفهوم التشبيه.

فالمعتزلي لما يقول: ننفي عن الله تعالى التشبيه، فهو يقصد: عدم إطلاق الصفات على الله تعالى.

فأنت لا تُسلم له وتقول: ليس في قولي أن لله تعالى علم، وقدرة، وله سمع أنه تشبيه. وهو يظن أنه تشبيه.

أو يأتي الأشعري ويقول: إن قلت: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ واثبت الاستواء فإن هذا تشبيه. وأنت لا تسلم له أن هذا تشبيه.

وإن سلمت لك أن هذا تشبيه، فهو ليس من التشبيه الممتنع؛ لأن العبرة بالمعنى لا باللفظ. فالحقائق لا تتغير بالتسميات.

فإن قال لي المعتزلي أو الأشعري: إن أثبت الصفات فأنت مجسم، أقول: سواء أصبحت مجسماً أم لا، فأنا أثبت هذه الأسماء، وأنت سمني ما شئت.

كالرافضة يقولون: إن أحببت أبا بكر وعمر فأنت ناصبي فأقول: إن كان حب أبي بكر وعمر يجعلني عندك ناصبي، فسمني ناصبي، فلا تنزعج من التسميات والتلقيبات.

إذن: فلا ينبغي أن نعتمد على مجرد نفي التشبيه؛ لأن مفهوم التشبيه مختلف عند الفرق. ونقول له: حدد معنى التشبيه، وماذا تريد به؟!

وقوله: (وقد يفرق بين لفظ التشبيه والتمثيل):

الشيخ الآن يعرض لسبب من الأسباب التي جعلت المعتزلة تنفي الصفات.

لماذا يقولون: ليس لله تعالى علم ولا قدرة؟

هم يقولون: عندما تقولون: يا أهل السنة أن لله تعالى علم، فهل له علم قديم؟ نقول: نعم، يقولون: إن أخص أوصاف الإله الذي لا يشاركه فيه أحد «القِدم».

فالقدم خصوصية للإله، فأنتم إذا قلتم: له علم قديم، وقدرة قديمة، تعدد بذلك القدماء، فأنتم إن كنتم تثبتون سبع صفات، فتعبدون سبع آلهة، وإن كان عندكم إحدى عشرة صفة، تعبدون إحدى عشرة إله. هكذا تصوروا، وهذا الذي قادهم إلى إنكار الصفات.

إذن: هم قالوا: القِدم خصوصية لله تعالى، فلا تطلق على شيء آخر. فإذا قلت: لله تعالى علم، فقد أثبت مثلاً لله تعالى يشاركه في القِدم، فهذا تشبيه وتمثيل.

كيف يفهم المعتزلة التشبيه؟

يرون أن التشبيه هو إثبات الصفات، فالقول بأن لله تعالى علم، أو أن له قدرة، أو سمع، أو بصر، هذا تشبيه وتمثيل.

ووجه كونه تشبيه وتمثيل:

قالوا: لأن أخص وصف للإله «القدم» فإذا قلت: العلم قديم، والسمع قديم، فأنت أثبت مثيلاً له سبحانه وتعالى.

وقوله: (ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا، بل يقولون: أخص وصفه حقيقة مالا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك):

طبعاً: الصفاتية لا يسلمون للمعتزلة من أن أخص أوصاف الإله «القِدم» فقط، بل يقولون: أخص أوصافه كونه رب العالمين، كونه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد.

ولو وصفنا الصفة بالقدم، ليس معنى ذلك أنها وصفت بما وصف به الله تعالى بأنه قديم.

مثال يوضح المقصود:

لو جاء شخص وقال: إن قلت إن الرسول ﷺ له عينين ولسان وشفتين ورأس..، لزم من ذلك أن تجعل الرأس نبياً، والعينين نبياً.

فنقول: لا يلزم هذا، فنحن حينما نقول: محمد نبي، أي بذاته وصفاته، فلا تشاركه، فلا تقل: العين نبي، هذا كلام لا يقوله عاقل، لكن هؤلاء الأعاجم أدخلوا في ديننا مثل هذا الكلام الذي لا يقبله عاقل، ولا كل من فهم العربية وعرفها.

إذن: فنحن حينما نقول: إن الله تعالى قديم، فهو قديم بصفاته، بعلمه، وقدرته...

وأخص أوصاف الإله كما يقوله بعض الصفاتية: كونه رب العالمين، فالله تعالى بصفاته رب العالمين، وليست الذات موصوفة برب العالمين، بل الله تعالى بصفاته.

وقوله: (ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة بل يقول: الرب بصفاته قديم):

حتى يخرج من مثل هذه الشبهة.

وقوله: (ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان):

والشيخ هنا يحرر كلام الصفاتية الذين يثبتون الصفات.

الآن الشيخ يناقش المعتزلة نقاشاً آخر، ويقول: إن أثباتنا للصفات في قولنا: له علم قديم، وقدرة قديمة، لا يستلزم تعدد القدماء عندكم؛ لأننا لا

نتصور ذاتاً مجردة عن الصفات. نعم: يمكن التصور في الذهن، لكن في الخارج غير موجود، فتصور ذات بلا صفات من المحال. وعليه: فتصور الذات الإلهية بلا صفات لا يمكن.

وبالتالي: فإشكالهم غير وارد.

وقوله: «وقد يقولون: الذات متصفة بالقدم، والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلهاً ولا رباً، كما أن النبي محدث وصفاته محدثة، وليست صفاته نبياً»:

يعني: عندما تقول النبي: إنما تقصد: ذاته + صفاته = وتكوّن شخصية محددة.

وعليه فالمراد بالله تعالى: ذات + صفات.

ولا أتصور انفصال بين الذات والصفات، وهذا لا يمكن تصوره إلا في الأذهان وأما في الأعيان فلا.

وقوله: (فهؤلاء إذا أطلقوا على الصفاتية اسم التشبيه والتمثيل كان هذا بحسب اعتقادهم الذي ينازعهم فيه أولئك، ثم يقول لهم أولئك: هب أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلاح بعض الناس تشبيها، فهذا المعنى لم ينفه عقل ولا سمع، وإنما الواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية):

ذكرنا أن من الأسباب التي لا تصلح لجعل نفي التشبيه ضابطاً: «اختلاف الناس في مفهوم التشبيه»:

فالمعتزلة: يرون أن إثبات الصفات تشبيه، والغلاة: يعتبرون إثبات أي اسم تشبيه.

وذكر الشيخ هنا: أنه لا ينبغي أن تؤثر فينا الألقاب الشنيعة، وتخرجنا عن الحق.

وأن العبرة بالمعاني والحقائق، لا بالألقاب والتسميات، كما لو أطلق على الخمرة ماءً، أو شراباً، فلا يقلبه من حرام إلى حلال؛ لأن العبرة بالحقيقة.

وكذلك لو سميت لبناً، أو ماءً خمراً، فهذا لا يجعله حراماً بمجرد الاسم.

وعليه: فهؤلاء لو أطلقوا على الصفاتية مشبهة، أو مجسمة فإن هذا لا يؤثر.

وقوله: (والقرآن قد نفى مسمى المثل والكفء والند ونحو ذلك):

القرآن نفى مسمى المثل، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وكذلك نفى مسمى الكفء، كقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الاخلاص: ٣].

وكذلك نفى مسمى الند، كقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].

ونفى كذلك مسمى السمي، كقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

فائدة وإشكال:

١/ الفائدة:

قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

ما توجيهات العلماء في الكاف من قوله: ﴿كَمِثْلِهِۦ﴾؟

على أقوال:

١) بعضهم قال: الكاف زائدة.

٢) وبعضهم قال: إن «مثل» زائدة.

٣) وبعضهم قال: ليس فيها زيادة.

ورجح صاحب الطحاوية: أنها صلة، «أي الكاف»، زيدت لتأكيد المعنى.

٢/ الإشكال:

إذا قيل: إن هذه الآية تثبت المثلية لله تعالى، فكيف تجيبه؟

توضيح:

لو قيل لك: إن الآية تنفي مثل المثل، فيصير المعنى «ليس مثله مثله شيء» ولم تنف المثل.

بمعنى: لو قال لك: إن النفي منصب ومسلط على مثل المثل، وليست على المثل؛ لأن المثل ثابت؟

الجواب عنه:

نقول: لو كانت الآية لنفي مثل المثل، دون المثل، لأدى إلى التناقض والتعارض، ووجه ذلك: لو كانت الآية لنفي مثل المثل، لا نفي المثل، لأدى ذلك إلى نفي الذات الإلهية؛ لأنك تقول: النفي لمثل المثل ـ الذي في الوسط ـ إذن: مثله من؟ هو الله تعالى، فإذا نفيته فكأنما نفيت الله تعالى. فيصبح المراد: نفي المثل، لا مثل المثل.

مثال توضيحي: [مثل (١) ـ مثل (٢) ـ الله تعالى (٣)]:

إن قال لك قائل: إن النفي منصب على الله تعالى (٣)، وليس منصب على نفي المثل (٢)، قيل له: هذا كلام متعارض؛ لأنك إذا أردت أن تنفي مثل المثل، فمعنى ذلك أنك ستنفي الذات الإلهية؛ لأن الله مثل.

وقوله: (ولكن يقولون: الصفة في لغة العرب ليست مثل الموصوف ولا كفأه ولا نده فلا يدخل في النص):

هذا الكلام مرتبط بالكلام السابق الذي قاله الشيخ عن المعتزلة، إذ المعتزلة يعتبرون أن إثبات الصفات تشبيه، ووجه اعتبارهم أن إثبات الصفات تشبيه:

أنك إذا أثبت الصفات لزم تعدد القدماء، فتصبح الصفة مثل الموصوف «أي الذات».

فهنا يأتي الشيخ ويقول: الصفة في لغة العرب ليست كالموصوف. ومر معنا الرد على مثل هذا الكلام.

إذن: انتهينا من الشبهة الأولى للمعتزلة والرد عليها.

وشبهتهم: «أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء».

ثم ذكر الشيخ الشبهة الثانية من شبههم فقال:

(وكذلك أيضاً يقولون: إن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز، والأجسام متماثلة، فلو قامت به الصفات للزم أن يكون مماثلا لسائر الأجسام، وهذا هو التشبيه):

الشبهة الثانية: نفي الصفات فرارا من التشبيه.

المشكلة: أن الناس ما فهمت التشبيه.

فالسلف لهم فهم للتشبيه، والقرامطة لهم فهم للتشبيه، والأشاعرة والمعتزلة لهم فهم للتشبيه. التشبيه ممتنع، والمماثلة ممتنعة، لكن اختلافنا في معرفة حقيقة التشبيه.

يا معتزلي كيف تفهم التشبيه؟ وما السبب في نفيك للصفات؟

أتى بسبب ثاني وقال:

من المعلوم في الشاهد: أن الصفات لا تقوم إلا بجسم، فإذا أثبتنا الصفات لله تعالى لزم أنه جسم، والأجسام متماثلة، فيلزم من ذلك التشبيه.

وهذا الكلام يقول به الأشاعرة، لكن يخالفونهم في قولهم بتماثل الأجسام.

مما يدلك على أن القول: بأن العقل ميزان باطل؛ لأن العقول متفاوتة.

فائدة: أقسام العقل:

١ ـ عقل ضروري.

٢ ـ عقل نظري.

العقل الضروري مقبول، والنظري غير مقبول.

فالعقل النظري: هو الذي يتفاوت فيه العقلاء قبولاً ورفضاً.

لذلك تجد المعتزلة لا يتفقون مع الأشاعرة، ولا يتفقون مع الفلاسفة وهكذا.

مثال: مسألة الحدوث والقِدم:

١/اختلف المدعون أنهم أهل المعقولات في ضابطها: فالمعتزلة لما أرادوا أن يثبتوا وجود الله تعالى أشكل عليهم: أنه لا توجد أجسام قديمة.

وهنا خالفهم الفلاسفة وقالوا: الفلك قديم، وهو حادث دائم الدوران.

إذن: المتكلمون من معتزلة وأشاعرة، يمنعون أي عَرَض إلاّ أن يكون حادثاً، وعلى هذا الأساس يبنون وجود الله تعالى.

والفلاسفة يخالفونهم: فهم يثبتون أجساماً مخلوقة قديمة وهي حادثة، ولذلك لا يسلم الفلاسفة للمتكلمين قاعدتهم:

«ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»، فيقولون: إن الأفلاك قديمة وهي حادثة.

إذن: المقصود أنهم هم الذين يزعمون أنهم أصحاب العقول ومع ذلك فهم مضطربون. وهذا الكلام حينما يكون فيه اضطراب، ولا يكون فيه اتفاق عقلي يكون غير مقبول، ولا أقبل إلا الضروري وهو:

العقل الضروري: وهو الذي يتفق عليه جميع العقلاء، مثل قولنا:

النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذا الكلام لا يختلف فيه أحد، ومن نازعنا فيه كالقرامطة، نقول: هؤلاء سفسطائيون خرجوا عن دائرة العقل؛ لأن الإنسان يحس ضرورة في عقله أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن الواحد نصف الاثنين.

وهذه التي يسمونها القضايا البدهية «الضرورية» التي لا ينازع فيها أحد.

ولكن كلما تجعل العقل يوغل في مناقشة الأمور البديهية يتورط في سفسطة.

كيف دخلت السفسطة على المتكلمين؟

دخلت عليهم: حينما أرادوا إثبات وجود الله تعالى. مثاله:

كما لو أن شخصاً اجتهد في إخراج مؤلف، ليثبت أن لهذا المسجد عمّال بنوه، فماذا ستقول له؟ تقول له: إن هذا أمر ضروري فطري، لا يحتاج إلى دليل.

ولكن هم سودوا الكتب، وشغلوا أنفسهم في أمر ضروري، فأوجد عندهم نوع من السفسطة، والجدل العقيم الذي لا فائدة منه.

انظر إلى هذه الكلمة العابرة التي مثلت هذه الفطرة وهي قول الأعرابي «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أرض ذات فجاج، وسماء ذات أبراج، ألا تدل على اللطيف الخبير»، فلا تجد من ينازعك في هذه الفطرة.

لكن كونهم ينشغلون في إثبات ما هو ضروري، أوجد عندهم هذا الخلل الفكري، وإن كانوا يزعمون أنهم أصحاب عقول.

شبهة المعتزلة: أن الصفات لا تقوم إلا بجسم متحيز في الشاهد، والأجسام متماثلة.

فلو قامت به الصفات، للزم أن يكون مماثلاً لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه.

وقوله: (وكذلك يقول: هذا كثير من الصفاتية الذين يثبتون الصفات وينفون علوه على العرش وقيام الأفعال الاختيارية به ونحو ذلك):

لكن بعض الصفاتية يخالفون المعتزلة في الكلام الأول؛ لأن الصفاتية من الأشاعرة يثبتون العلم والقدرة والإرادة..، ولا تستلزم عندهم التجسيم.

لكن لما يأتون للعلو، وللصفات الاختيارية، كالاستواء والمجيء والإتيان، والصفات الخبرية، كالقدم واليد والوجه، يتفقون مع المعتزلة في نفيها، ويأخذون نفس شبهتهم ويستخدمونها في نفي هذه الصفات[1]، ويقولون:

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: من الآيات التي اعتبرها إمام الحرمين من قبيل الظواهر المؤولة الآيات والأحاديث التي تتضمن إثبات الصفات الخبرية.

فالصفات الخبرية: كالوجه واليدين والعين والقدم والساق والجنب والنزول والاستواء والمجيء والإتيان جميعها لم يثبتها إمام الحرمين لله تعالى، كما وردت بها الآيات والأحاديث الصحيحة، بل استضعف دلالة الآيات والأحاديث الصحيحة التي جاء فيها ذكر هذه الصفات على معانيها الدالة عليها وذلك للأسباب التالية:

١ ـ أن هذه الصفات لا تثبت عنده عقلاً، ومن ثم فظاهرها غير مؤيد بالدليل العقلي.

٢ ـ بعض هذه الصفات يناقض الدليل الدال على حدوث العالم، والدليل يجب طرده، =

(ويقولون: الصفات قد تقوم بما ليس بجسم، وأما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسما، فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسما، وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه):

إذن: هنا الصفات تقوم بما ليس بحسم، مخالفة للمعتزلة في قولهم: إن الصفات لابد أن تقوم بجسم، يعني: العلم، والسمع، والبصر، تقوم بما ليس بجسم.

«أما العلو على العالم فلا يصح إلا إذا كان جسماً»؛ لأنه تحيز، ونحن ذكرنا بطلان هذا الكلام.

وهم يقولون: إن قلت إن الله تعالى فوق، فمعنى ذلك: أنه في مكان مخلوق، فهو محصور محدود. وذكرنا بطلان هذا الكلام: بأن المكانية لابد أن تنتهي، وتنتهي إلى سقف العالم الذي ليس في مكان.

وإلا لو قلت: سقف العلم في مكان، وأين المكان الذي بعده، هل إلى ما لا نهاية؟

فتصير النتيجة: أنه ليس للكون خالقاً، وهذه نتيجة تصور اللانهاية. فلابد إذن: أنك تنتهي، إلى أن هذا المكان ينتهي وهو سقف العالم.

فأنت إن أثبت أن الله تعالى موجود، لم تثبته في مكان مخلوق، بل إنك أثبته فوق المخلوقات. فأي تجسيم في هذا، حسب التجسيم الذي تزعمون.

أما إن كان إثبات الفوقية يستلزم التجسيم، فلا مانع عندنا، فليكن تجسيماً، لكن نحن لا نطلق التجسيم؛ لأن الشرع لم يطلقه.

وقوله: (فلو أثبتنا علوه للزم أن يكون جسما وحينئذ فالأجسام متماثلة فيلزم التشبيه):

= وقد كرر هذا في عدة مواضع رافضاً إثبات صفة الاستواء والنزول والمجيء.

٣ ـ أما البعض الآخر كالوجه واليدين، فهو يرى أنها لو أثبتت سمعاً كما فعل أئمة المذهب الأشعري، للزم إثبات بقية الصفات، التي يرى في إثباتها لله تعالى إما وصفه تعالى بالحدوث، أو إبطال دليل حدث العالم.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٠٨]

١/ قولكم: لو أثبتم العلو للزم التشابه، هذه مقدمة باطلة لا نسلم بها. وكما أنكم تقولون للمعتزلة: إن قولكم: إثبات الصفات يستلزم التجسيم، باطل، فنحن نقول لكم كذلك: إن قولكم: إثبات العلو يستلزم التجسيم، باطل.

٢/ ولا نسلم لكم المقدمة الثانية، وهي قولكم: إن الأجسام متشابهة. فلا الهواء يشبه التراب، ولا التراب يشبه الحديد، ولا الحديد يشبه الخبز....

وحتى الحيوانية لا تتشابه، فهل الإنسان كالحيوان؟ هل تتمنى أن تكون كلباً، أو مثل الخنزير؟ هل ترضى بهذا الكلام يا أشعري! هذا هو لازم كلامك.

فإذا قلت: إن الأجسام متشابهة، فمن باب أولى أن الحيوانية متشابهة. فأنت تجيز على نفسك أن تكون مثل الحيوانات التي لا تنطق.

وقوله: (فلهذا تجد هؤلاء يسمون من أثبت العلو ونحوه مشبها، ولا يسمون من أثبت السمع والبصر والكلام ونحوه مشبها، كما يقول صاحب الإرشاد وأمثاله):

قوله (هؤلاء): يعني الأشاعرة.

وصاحب الإرشاد هو «إمام الحرمين الجويني»، فإنه كان في بداية حياته على التأويل، خاصة في كتابه الإرشاد، بل إنه خالف أئمة المذهب الأشعري.

فأبو الحسن الأشعري كما في كتابه الإبانة: يثبت اليد والعلو والاستواء، وكذلك الباقلاني من الأشاعرة يثبت اليد والعلو والاستواء.

أما الجويني فمال بالأشعرية إلى الاعتزال، وصرح بمخالفة أئمة المذهب الأشعري في كتابه الإرشاد وقال: «لأن إثبات العلو يستلزم التجسيم، والأجسام متشابهة، فالذي يثبت العلو هذا مجسم».

وكذلك أوجب التأويل في كتابه المذكور، وقال: العلو تجعله علو رفعة وقدر، لا علو ذات. واستوى: بمعنى استولى.

لكن لما جاء في النظامية حرم التأويل، وقال: التأويل بدعة، لكنه أخطأ فظن أن مذهب السلف التفويض في المعنى[1].

ونحن مر معنا: أن السلف يفوضون في الكيفية لا في المعنى.

إذن: فأنتم يا أشاعرة، إن قلتم: إن إثبات العلو يقتضي التجسيم، قال لكم المعتزلة: الصفات الباقية يقتضي إثباتها التجسيم. فإن قلتم: لا نسلم لكم.

قلنا لكم: أنتم بين أمرين: إما أن تسلموا وتطردوا مذهبكم، وإما أن تثبتوا وتتبعوا مذهب أهل السنة والجماعة.

وقوله: **(وكذلك قد يوافقهم على القول بتماثل الأجسام القاضي أبو يعلى وأمثاله من مثبتة الصفات والعلو، ولكن هؤلاء قد يجعلون العلو صفة خبرية، كما هو أول قولي القاضي أبي يعلى، فيكون الكلام فيه كالكلام في الوجه، وقد يقولون: إن ما يثبتونه لا ينافي الجسم، كما يقولونه في سائر الصفات. والعاقل إذا تأمل وجد الأمر فيما نفوه كالأمر فيما أثبتوه لا فرق)**:

يعني: ما الفرق بين إثبات الصفات، ونفي العلو؟!

لا فرق بين كونك تثبت العلو، وتثبت الصفات. فكما أن إثبات الصفات لا يقتضي التشبيه ولا التجسيم، فكذلك إثبات العلو لا يقتضي التشبيه ولا التجسيم.

وقوله: **(ولكن هؤلاء يجعلون العلو صفة خبرية)**:

ما معنى كلامه، من أنهم جعلوها صفة خبرية؟

معنى ذلك: أن صفة العلو لا تثبت عقلاً، وإنما تثبت خبراً، كالوجه.

فهل العلو كالوجه لا يثبت عقلاً؟ لا، بل العلو ثابت بالعقل، وبالضرورة، وبالفطرة.

---

(١) قلت لقد أفاض الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في بحثه الماتع ذكر منهج إمام الحرمين التأويلي وتتبع مراحل حياته وتآليفه، وخَلَصَ إلى ما ذكره في هذا الشرح المبارك، وقد ذكرت أطرافاً من هذا المبحث في ثنايا هذا الشرح المبارك، وللفائدة انظر: منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: (٢٦٥/ ٣٠٥).

فمن زعم أن صفة العلو صفة خبرية فقط، فقد أخطأ، بل هي ثابتة أيضاً بالعقل كما مر معنا.

وقوله: **(وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة. والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى وتارة بمنع المقدمة الثانية، وتارة بمنع كلتا المقدمين، وتارة بالاستفصال)**:

كل هؤلاء سواء معتزلة أو أشاعرة، لما يأتي أحدهم وينفي صفة، يقول: إن هذه الصفة تستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة.

يرد أهل السنة عليهم إما:

١/ بمنع المقدمة الأولى وهي: «أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم»، وتقول له: لا أسلم لك أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم.

٢/ وإما بمنع المقدمة الثانية وهي: «أن الأجسام متماثلة»، وهو قول باطل، فلا النار تشبه الحديد، ولا الحديد يشبه الماء.

وما من شيئين إلا وبينهما قدر مميز، وقدر مشترك، وليس هو المماثلة.

٣/ وإما بمنع المقدمتين؛ لأن كلتاهما باطلة.

المثبتون للصفات على قسمين:

١ ـ أهل السنة والجماعة.

٢ ـ الأشاعرة، ولكنهم يثبتون سبع صفات.

فإن كان المثبتون أشاعرة، فإنهم يمنعون المقدمة الأولى دون الثانية؛ لأنهم يتفقون مع المعتزلة في المقدمة الثانية، وهي: «أن الأجسام متماثلة».

يعني: إن كان النزاع بين معتزلي وأشعري، فقال المعتزلي: إثبات الصفات يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة، فإن الأشعري مثبت، ولكنه ينازع المعتزلي في المقدمة الأولى فقط.

وإن كان النزاع بين أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة، فإن أهل السنة ينازعونهم في المقدمتين. مثاله:

اتفق المعتزلة والأشاعرة وقالوا: إن إثبات صفة العلو يستلزم التجسيم، فينفونها، فيكون موقف أهل السنة هو: المنازعة في المقدمتين.

وقوله: **(ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه أو بالقائم بنفسه، أو بالموجود، أو بالمركب من الهيولى والصورة، ونحو ذلك. فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة، فهذا يبنى على صحة ذلك، وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة. وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك)**:

معنى الهيولى: المادة القديمة، والصورة: الشكل.

فمثلاً:

الكرسي هيولاه الخشب، فمادته خشبية. وصورته: كرسي.

وقوله: **(فأما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة على أنها متماثلة فهذا يبنى على صحة ذلك وعلى إثبات الجواهر المفردة وعلى أنها متماثلة وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك)**:

هذا قول المتكلمين: وهو أن الجسم يتركب من الجواهر الفردة.

ومعنى: «الجوهر الفرد»: الجزء الذي لا يتجزأ، يعني: لو قسمت الشيء إلى قسمين، والقسمين إلى قسمين، والقسمين إلى قسمين..، لابد أن تصل إلى جزء لا ينقسم يسمونه «الجوهر الفرد».

فهم يرون أن جميع الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، وأن الجواهر متماثلة.

النظرية الحديثة وإبطال قول المتكلمين:

العلم الحديث قال: إن الأجسام متركبة من ذرات، لكن الذرات ليست متماثلة، فليست ذرة الأكسجين هي ذرة الهيدروجين، ولا ذرة الحديد هي ذرة الزئبق.

ثم إن هذه الذرات ليست هي أصغر شيء، بل هي مركبة من إليكترون، ونيكترون ونواة، ففيها شحنات كهربائية متعادلة.

فهؤلاء المتكلمون أرادوا بنظريتهم هذه تعطيل صفات الله تعالى.

قال شيخ الإسلام: «فهذا يبنى على صحة ذلك..»:

القائلون بالجوهر الفرد، من ينازعهم؟ هناك من ينازعهم ويقول: لا يوجد جزء لا يتجزأ.

ملاحظة:

ليس المقصود أن أحداً أحضر شيئاً، وقام بتجزئته وتقسيمه حتى وصل إلى الجزء الذي لا يتجزأ، وإنما هذا نظر فكري، من قوة الفكر عند من ينكرون الجوهر الفرد.

الرد عليهم:

قالوا: الجسم يتركب من جواهر. لنفرض أن عندنا ثلاثة جواهر (أ ـ ب ـ ج):

فهنا الجسم مركب من ثلاثة جواهر، هذه الجواهر اجتمعت فكونت جسماً.

فأنتم تفرضون أن (أ ـ ب ـ ج) جوهر فرد لا يتجزأ، يعني: لو أردت أن أقسم «أ» لا أستطيع أن أقسمه، ولو أردت أن أقسم «ب» لا أستطيع أن أقسمه، وهكذا «ج».

فالسؤال الذي وجه للقائلين بالجوهر الفرد:

«أ» عندما كان بين «ب» و«ج»، بأي وجه لاقى «ب»، وبأي وجه لاقي «ج»؟

إن قلت: لاقى «ب» بوجه غير الوجه الذي لاقى به «ج»، قلنا: إذن عقلاً يمكن أن ينقسم؛ لأن الوجهين مختلفين.

وإن قلت: لاقى «ب» بالوجه الذي لاقى به «ج»، نقول: فأنت أثبت أنه غير موجود. وهذا باطل.

إذن: الذين ينكرون الجوهر الفرد، كان ردهم على من يثبته كالآتي:

قالوا له: أنتم تتصورون أن الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ.

فلو فرضنا أن هذه ثلاثة جواهر كونت جسماً، فلنفترض أن جوهر «أ» لاقى جوهرين أحدهما عن اليمين والآخر عن الشمال:

فهل «أ» لاقى «ب» و«ج»، بنفس الوجه الذي لاقى به الاثنين؟ أو أنه لاقى هذا بوجه وهذا بوجه؟

فإن فرضته فكراً أنه لاقى هذا بوجه وهذا بوجه، إذن: تفرضه فكراً أنه يجوز أن ينقسم.

وهؤلاء يقولون باستحالة هذه النظرية[1].

وقوله: (والمقصود أنهم يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيما بناء على تماثل الأجسام والمثبتون ينازعونهم في اعتقادهم، كإطلاق الرافضة ل (النصب) على من تولى أبا بكر وعمر، بناء على أن من أحبهما فقد أبغض عليا ومن أبغضه فهو ناصبي وأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى):

ذكرنا أن المتكلمين يطلقون التشبيه على ما يعتقدونه تجسيماً.

فبعضهم يأتي ويقول: إن قلت: إن الله سبحانه تعالى فوق سماواته، فهذا يستلزم التجسيم، والأجسام متماثلة، فإثبات العلو والفوقية يستلزم التشبيه والتمثيل.

وقلنا: إن أهل السنة ينازعونهم في المقدمتين.

والمتكلمون متنازعون فيما يستلزم التجسيم، وما لا يستلزم التجسيم:

فالمعتزلي يقول: إن الصفات العقلية التي أثبتها الأشاعرة «عقلاً»، تستلزم التجسيم.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ نقلاً عن شيخ الإسلام في رد نظرية الجوهر الفرد: و«إثبات الجوهر الفرد مما أنكره السلف والفقهاء وأهل الحديث والصوفية وجمهور العقلاء» لأنه لابد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه، و«إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه»

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣١ ـ ١٣٢]

والأشعري لا يسلم له المقدمة الأولى.

نقول: وكذلك المقدمة الثانية: وهي أن «الأجسام متماثلة»، لا نُسلم لهم بها، فلا الماء كالهواء، ولا الهواء كالحديد... فهو من أفسد الأقوال.

وتارة يأتي الاستفصال:

نقول له: ماذا تريد بالجسم؟

إن أردت به المركب من الجواهر الفردة، فالنزاع معك في زعمك: أن جميع الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، وأن الجواهر متماثلة.

وإن قال من الهيولى والصورة، فالنزاع معك في زعمك: أن جميع الأجسام مركبة من ذلك.

وأما إن أردت بأن الجسم: القائم بنفسه، فنحن نقول: هبْ أن هذا الأمر يثبت أن الله تعالى قائم بنفسه، وأنه موجود، وأنه عالٍ على خلقه، فأي خطأ في هذا.

ثم أشار الشيخ: إلى أن المفروض في الإنسان أن يبحث عن الحقيقة، لا عن الأسماء والتلقيبات. فالاسم لا يغير من الحقيقة شيئاً. فحقيقة السُكّر، هل تتغير إن سميته ملحاً؟ لا يتغير.

فيقول الشيخ:

الرافضة ← يزعمون أن من يتولى أبا بكر وعمر فهو ناصبي.

ما معنى قولهم «هو ناصبي»؟

معناه: أنه يناصب علي بن أبي طالب العداء.

فهل هذا صحيح، وهو أن من أحب أبا بكر وعمر فهو يبغض عليا؟

قلنا: لا نسلم لكم هذا الكلام.

فإن قالوا لنا: إن أحببتم أبا بكر وعمر فأنتم نواصب، نقول: فليكن، فإن كان حب أبي بكر وعمر يجعلنا نواصب فليكن ذلك. كما لو قيل لك: إن حب علي تشيع، فليكن حبه من التشيع. لكن الأولى استخدام الألفاظ الشرعية.

إذن: أراد شيخ الإسلام أن يبين: أنه لا يسلم للرافضة زعمهم: أن محبة أبي بكر وعمر تستلزم بغض علي ـ رضي الله عنهم ـ أجمعين.

فأهل السنة ينازعونهم في المقدمة الأولى وهي قولهم: «أن محبة أبي بكر وعمر تستلزم بغض علي» فقولكم ـ يستلزم ـ قول باطل.

وقوله: (**ولهذا يقول هؤلاء: إن الشيئين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه. وأكثر العقلاء على خلاف ذلك، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبينا فيه حجج من يقول بتماثل الأجسام وحجج من نفى ذلك، وبينا فساد قول من يقول بتماثلها**):

يعني: إن الشيئين يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه، وهذا يدركه جميع العقلاء، لكن من يقول بالتماثل المطلق، يخطئون في هذه الحيثية.

وأما القول بتماثل الأجسام فقد بينا بطلان هذا القول، وذكرنا أن هذا مدرك ببداهة العقول.

وقوله: (**وأيضا فالاعتماد بهذا الطريق على نفي التشبيه اعتماد باطل، وذلك أنه إذا ثبت تماثل الأجسام فهم لا ينفون ذلك إلا بالحجة التي ينفون بها الجسم**):

قولك أيها النافي للصفة زاعماً أنها تستلزم التجسيم وتقول: الأجسام متماثلة، فهذا يستلزم التماثل. نقول: هل أنت في معتقدك تطلق الجسمية على الله تعالى، أو لا تطلقه؟ وهل ممتنع في حقه أم غير ممتنع؟

فإن كان في مذهبك أن الجسمية ممتنعة في حق الله تعالى، فيكفي أن تقول: إن هذه الصفة تستلزم التجسيم، ولا تحتاج على مقدمات تقول فيها: الأجسام متماثلة، ثم تنفي التماثل.

فيريد الشيخ أن يبين: أنهم واقعون في «دَوْر»، فتارة يعتمدون في نفي الجسمية بالاعتماد على نفي التمثيل، ثم ينفون التمثيل بالاعتماد على نفي الجسمية.

فهو يقول: ما دام أن هذا في زعمك ومعتقدك أنه يؤدي للتجسيم، والجسمية ممنوعة عندكم، فيكفي أن تقول: إن الجسمية ممتنعة، لا أن تقول: الأجسام متماثلة، فيؤدي هذا إلى التجسيم.

وإن كنت تنفي التجسيم؛ لأنه يؤدي إلى التماثل، فهذا مسلك آخر.

وقوله: (وإنما المقصود هنا أن مجرد الاعتماد في نفي ما ينفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، إذ ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب، ونحو ذلك، مما هو سبحانه مقدس عنه، فإن هذه طريقة صحيحة):

أراد الشيخ أن يبين الضابط فيما يُنفى عن الله تعالى.

ومر معنا أن الضوابط ثلاثة:

١ ـ أن تنفي عن الله تعالى كل صفة عيب.

٢ ـ أن تنفي عن الله تعالى كل نقص في صفة كمال.

٣ ـ امتناع المماثلة في صفاته الكاملة.

أما أن تعتمد على التشبيه، وتفتح الباب لأن تثبت أي شيء، بضابط نفي التشبيه، فهذا لا ينضبط لسببين:

السبب الأول: أن نقول لك: ماذا تريد بنفي التشبيه؟ هل تريد مطلق التشبيه، أو تريد التشابه المطلق.

فإذا أردت التشابه المطلق، فهذا لا يقول به أحد.

وإن أردت مطلق التشابه، فإنه ما من شيئين إلا وبينهما شيء مميز، وشيء مشترك.

السبب الثاني: اختلاف الناس في مفهوم التشبيه.

وقوله: (وكذلك إذا أثبت له صفات الكمال، ونفي مماثلة غيره له فيها، فإن نفي المماثلة فيما هو مستحق له، وهذه حقيقة التوحيد، وهو أن لا يشركه شيء من الأشياء فيما هو من خصائصه. وكل صفة من صفات الكمال فهو متصف بها على وجه لا يماثله فيه أحد، ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها إثبات ما وصف به نفسه من الصفات ونفي مماثلته بشيء من المخلوقات):

السلف يثبتون لله تعالى كل صفات الكمال على وجه لا يقتضي المماثلة والمشابهة.

ولا يجعلون شيئاً يشاركه فيما هو من خصائصه، «أنه رب العالمين، وأنه على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم».

فما هو من خصائص الله تعالى لا يشركه فيها أحد من البشر.

وجد والعياذ بالله تعالى من يرفع بعض البشر إلى منزلة الربوبية، مثل صاحب كتاب «الحكومة الإسلامية» يقول: «إن لأئمتنا مكانة سامية، ودرجة عالية، تخضع لولايتهم جميع ذرات الكون».

فأنت لو أردت أن تصف الله تعالى بعموم ربوبيته ما وجدت أحسن من هذا الوصف.

ثم يقول: «إن لأئمتنا منزلة لا يبلغها ملك مقرب، ولا نبي مرسل» وهذا غلو آخر.

وهؤلاء من أحفاد عبد الله بن سبأ الذين سجدوا لعلي بن أبي طالب، وظنوا أن الإله حل فيه، فهؤلاء عندهم شيء من المماثلة في ربوبية الله تعالى.

وكذلك القائلون بالحلول وبوحدة الوجود، كلهم يندرجون في التمثيل.

وقوله: (فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه):

هنا اعتراض وبعده أجاب الشيخ عن هذا الاعتراض:

اعتراضهم:

لو قدرنا قدراً مشتركاً بين ذاتين، فهذا القدر المشترك الذي قدرناه، هما مشتركان فيه فيما يجوز، وفيما يجب، وفيما يمتنع.

هل نسلم لهم هذا؟

لا نسلم لهم، فلا يلزم من اشتراك شيئين من وجه، أنهما يشتركان في ذلك المقدار، فيما يجوز وفيما يجب وفيما يمتنع.

وقوله: (قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه وتعالى، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعا؛كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير وقد سمى بعض

المخلوقات حيا سميعا عليما بصيرا فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودا حيا عليما سميعا بصيرا. قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا ولا نقصا، ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية):

أما عبارة «هب أن الأمر كذلك»، وإن كان ظاهرها التسليم، لكن الظاهر أن العبارة ليست هكذا؛ لأنك إذا سلمت له، معنى ذلك: أنك أجزت اشتراكهما فيما يجوز، وفيما يجب، وفيما يمتنع. وآخر كلام الشيخ ظاهره عدم التسليم.

توضيح:

هم ماذا يقولون؟ يقولون: إن كان ثم تشابه من وجه ـ قدر مشترك في المطلق مثلاً ـ قالوا: يلزم من ذلك: الاشتراك فيما يجوز، وفيما يجب، وفيما يمتنع.

ظاهر كلام الشيخ في الأخير ـ آخر العبارة ـ عدم التسليم بهذا، قال: «قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعا على الرب تعالى؛ فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا ولا نقصا».

إذن فالصحيح: نحن لا نسلم لهم أن في اعتراضهم، من أن الاشتراك، يلزم منه الاشتراك فيما يجب، وفيما يجوز، وفيما يمتنع.

فعبارة الشيخ في البداية «هب أن الأمر كذلك»، تحتاج ـ ليتضح المعنى ويتناسق مع آخره ـ أن نقول: «ليس الأمر كذلك».

إذا اشتركا في «الحي» من حيث هذا الاشتراك، كانا يشتركان فيما يجب، ويجوز، ويمتنع.

فأنت إما أن تسلم، وإما أن تمنع التلازم:

فإن سلمت لزمك ما قالوا، وإن لم تسلم كان هذا هو المطلوب.

والشيخ قال: (**فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا ولا نقصا ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية**):

مثلاً: الله تعالى حي، والإنسان حي:

فحياة الإنسان حادثة، ووجوده حادث ممكن ليس بواجب.

والله تعالى يطلق عليه أنه موجود.

فهنا اشتركا في الحياة والوجود، لكن هذا الاشتراك، لا يلزم منه الاشتراك فيما يجوز وفيما يجب، وفيما يمتنع.

بل: الله تعالى له وجود واجب، وأنت لك وجود جائز.

ويمتنع في حقه تعالى الحدوث والعدم، وأنت في حقك لا يمتنع.

إذن: فتصبح العبارة «ليس الأمر كذلك..»

أو نسلم له أن التشابه من وجه فقط، لكن لا نسلم له بالتلازم.

يعني: نسلم له أن الشيئين يتشابهان، لكن لا نسلم له أنهما يشتركان فيما يجب، وفيما يمتنع، وفيما يجوز. فقوله «هب أن الأمر كذلك»: أي التشابه من وجه، فإنه لا يلزم منه الاشتراك.

وقوله: **(وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود، أو الحياة أو الحي، أو العلم أو العليم، أو السمع والبصر أو السميع والبصير، أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه)**:

هذا توضيح لما قررناه، وقرره الشيخ: أن القدر المشترك هو المسمى «الموجود[1]»، وهو المطلق الكلي، ولا يوجد اشتراك في شيء بينهما.

فإذا أطلقنا على الله تعالى أنه سميع بصير، وأطلقنا على المخلوق أنه سميع بصير، فالقدر المشترك بينهما مطلق، لا وجود له في الخارج، وإنما هو معنى ذهني، وبالتالي: لم يقع فيهما اشتراك:

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ليست موجود مثل مخلوق، إذ مخلوق من وقع عليه الخلق، وموجود: أي أنه متحقق ثابت ليس بمعدوم. وموجود إن أردت منه اسم الفاعل تقول: موجد، ولا تقل واجد. وهو موجود واجب الوجود، وجوده من ذاته.

فالإنسان حادث ممكن، والله تعالى واجب الوجود، لم يسبق بعدم، ولا يلحقه عدم، فهو منزه عن خصائص المخلوقات.

وقوله: (فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن في ذلك شيء ما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفي هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود):

إذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه: صفة كمال، كالسمع، والبصر، والعلم والقدرة، فليس في قولك: إن الله تعالى يسمع، ما هو من خصائص المخلوقين.

ولا يلزم إذا قلت: إن الله تعالى يعلم، أنك أعطيته ما هو من خصائص حياة المخلوقين.

وإذا أطلقت على الإنسان أنه عالم، سميع، بصير، فلم تعطه ما هو من خصائص الخالق.

وإذن: فليس في قولنا: الله تعالى سميع، والإنسان سميع، محذور أصلاً.

وهذا القدر المشترك الكلي لابد منه، وإلا لو أنك أردت أن تنفي مطلق التشابه، لأدى بك ذلك إلا التعطيل، كما فعل ذلك الغلاة قالوا: لا نقول إن الله تعالى بصير؛ لأن معنى ذلك أنني شبهته بالموجودات، ولا أقول سميع؛ لأنني شبهته بمن يسمع، ولا أقول حي؛ لأنني شبهته بالأحياء، وهكذا.

فهذا يؤدي إلى أن تنفي جميع أسماء الله تعالى وصفاته، وهذا باطل.

وقوله: (ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة، وكان جهم ينكر أن يسمى الله شيئا، وربما قالت الجهمية: هو شيء لا كالأشياء، فإذا نفى القدر المشترك مطلقا لزم التعطيل التام):

معناه: أن أي قدر مشترك تريد أن تفيه ـ وهو مطلق التشابه ـ أدى بك

إلى نفي الوجود، فتقول: ليس بموجود، فأدى بك ذلك إلى التعطيل التام، وهو إنكار وجود الله تعالى.

ولذلك لما اطّلع الأئمة على كلام جهم، عرفوا أنه معطل، يريد تعطيل الذات الإلهية.

حتى لفظة «شيء» أنكرها الجهم وقال: لا أستطيع أن أقول إن الله تعالى شيء.

قال الشيخ: (ربما قالوا: هو شيء لا كالأشياء...):

نقول: إن قال بعضهم: هو شيء لا كالأشياء، فقل: هو موجود لا كالموجودات، قل عالم ليس كمن اتصف بها، وهكذا في سائر الصفات.

والجهمية ينفون سائر الأسماء والصفات، فالجهم ينفي سائر الأسماء إلا: الخالق؛ لأن الإنسان لا يتسمى بخالق.

والقدير؛ لأنه جبري، فينفي القدرة، ويقول هو كالريشة في مهب الريح، ويقول: هذا إنما تطلق عليه القدرة مجازاً، وإلا فالقادر الحقيقي هو الله تعالى.

فصح عنده تسمية الله بالقادر، وبالخالق، فالأسماء التي يتسمى بها الله تعالى، ولا يتسمى بها المخلوق، صحت عنده.

أما لفظة «شيء» فإن الجهم ينكرها. وبعض الجهمية يقول: «شيء لا كالأشياء».

والمقصود: أنك إذا أردت أن تنفي أي قدر مشترك، أدى بك إلى التعطيل التام، فلابد من قدر مشترك، ولو مطلق كلي.

وقوله: (والمعاني التي يوصف بها الرب سبحانه وتعالى، كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب له لوازمها؛ فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك، والله سبحانه منزه عن خصائص المخلوق وملزومات خصائصه):

يعني: الله جل وعلا حينما تصفه بالحياة، والعلم، والقدرة، وجبت له لوازم ذلك مما يختص به تعالى.

والله تعالى في نفس الوقت، منزه عن خصائص المخلوقين، فليس علمه كعلم المخلوق، ولا قدرته كقدرة المخلوق. فقدرة المخلوق: محدودة ضعيفة ويلحقه تعب، فليس هذا من خصائص القدرة التي نثبتها لله تعالى.

فخصائص المخلوق لا يتصف الله تعالى بها، بل هو منزه عنها، وعن ملزوماتها؛ لأن الله تعالى له صفات الكمال.

قوله: **(وهذا الموضع من فهمه فهما جيدا، وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبين فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا، وان معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لا أن الموجودات في الخارج يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله)**:

معلوم أن سبب المشكلات والاضطراب هو: عدم تحرير مفهوم التشبيه، وعدم فهمه فهماً جيداً.

ولو فُهم فهماً جيداً، وتدبره كثير من الأذكياء، لما وقعوا فيما وقعوا فيه من اضطراب فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته.

وهنا بين الشيخ: وهو أمر قد بيناه سابقاً وهو: أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج. وسبق أن مثلنا لهذا، فلما أقول: «أحضر كتاباً، اشتر سيارة، اذبح بقرة».

هل هذا الأمر مطلق كلي أم مقيد؟

مطلق، أما لو أحضرت كتاباً، كان الكتاب الذي أحضرته مقيداً.

فلو قلت لك: أريد كتاباً بشرط الإطلاق، فهل يمكن أن تحضره؟

لا يمكن؛ لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا مقيداً معيناً، ووجود المطلق الكلي إنما هو في الذهن.

فالذهن يأخذ صورة ذهنية لسائر الموجودات، لسائر السيارات، لسائر الكتب، ويأخذ لها صورة تنطبق على أي شيء مما أمر به.

كالكتاب فالصورة الذهنية للكتاب الذي في ذهنك، تنطبق على أي كتاب في العالم، فما في ذهنك هو المطلق، وما في الخارج هو المقيد.

وبالتالي: إن فهمت هذا زالت عنك الكثير من الشبهات.

وقوله: (ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس يتناقض في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرا من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن انه لا بد من إثبات هذا على كل تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة):

خذ مثلاً المعتزلة: يظنون أن إثبات السمع، والبصر، والعلم، والقدرة، لله تعالى تقتضي التشبيه الباطل.

فلما تقول له: لله تعالى علم، وقدرة يقول: هذا يستلزم تعدد القدماء، والتماثل والتشبيه.

نفس المعتزلي الذي يظن أن إطلاق العلم على الله تعالى، وإطلاق الحياة على الله تعالى، يستلزم التشبيه، هو نفسه حينما يكون في مواجهة جهمي ينفي الأسماء:

فالمعتزلي يقول: إن الله تعالى عالم، حي، قدير.

فيقول له الجهمي: إن قولك هذا يستلزم التشبيه.

فيرد المعتزلي ويقول: لا يستلزم قولي التشبيه.

الآن أنت يا معتزلي قلت في العلم، والحياة إنها تستلزم التشبيه، ثم قلت هنا في عالم، وحي لا تستلزم التشبيه، فهنا اضطراب منك؛ نتيجة في اضطرابك لعدم فهمك التشبيه الفهم الصحيح.

إذن: فكثير من الناس يقعون في التناقض. فكيف يقع في التناقض؟

ما يثبته لا يظن أنه يستلزم تشبيهاً، وما ينفيه نفاه؛ لأنه يظن أنه يستلزم التشبيه.

مثال: عندما يقول: الصفات التي أثبتها لا تستلزم التشبيه، والصفات التي أنفيها، ويثبتها خصمي تستلزم التشبيه.

فهنا تناقض، فلماذا ما تثبته أنت لا يستلزم التشبيه؟ وما يثبته غيرك يستلزم التشبيه؟

فإما أن الجميع لا يستلزم التشبيه فعليك إثباته، وإما أن الجميع يستلزم التشبيه فعليك نفيه، أما أن تثبت بعض، وتنفي بعض فهذا تناقض.

ولذلك ليس هناك مذهب يسلم من التناقض إلا مذهب أهل السنة الذين يثبتون الجميع، أو مذهب أهل الباطل الذين ينفون الجميع، فهؤلاء الذين لا يتناقضون.

وأما من يثبت شيئاً، وينفي شيئاً يقع في التناقض، كما مر معنا مناقشة الأشاعرة والمعتزلة.

وقوله: (ولكثرة الاشتباه في هذا المقام وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته، أو زائد على ما هيته، وهل لفظ الوجود مقول بالاشتراك للفظي، أو بالتواطيء أو التشكيك، كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟):

أ) الماهية: سؤالك ما هو الشيء، فتنسب إلى ما هو الشيء. هو الماهية والوجود.

إذن: ثمّ وجود وماهية.

اشتبه على الناس أن الماهية غير الوجود، وأنها زائدة عليه.

من أين جاءهم الاشتباه؟

حينما تريد أن تفعل شيئاً، قبل أن تفعله يصير لديك تصورا، مثلاً:

تريد بناء وعمارة، فيصير في ذهنك صورة لهذه العمارة، هذه الصورة الذهنية يسمونها «الماهية»، ثم إذا وجدت العمارة فهذا هو «الوجود»، ومن هنا يأتي التساؤل:

هل الماهية زائدة عن الوجود، أم هي الوجود؟ وحينها يقع الاختلاف بينهم.

ونحن نقول: إن كانت الماهية التي في الذهن، فهي غير الوجود، وإن

كنت تريد أن الماهية موجودة في الخارج، فلا، إذ ليس في الخارج، إلا ما هو موجود مبني.

فالتصور غير، والموجود غير. وعليه: فالماهية لا وجود لها في الخارج، وإنما وجودها في الذهن.

ب) وتنازعوا في لفظ «الوجود» هل هو من قبيل:

الألفاظ المشتركة، أو المتواطئة، أو المشككة؟! ومر معنا بيان هذه الألفاظ وقلنا:

إذا اتحد اللفظ واختلف المعنى فهو المشترك، مثل: العين، تطلق ويراد بها: العين الباصرة، أو النهر الجاري، أو الجاسوس.

وإذا اتحد اللفظ والمعنى فهو الترادف.

والتشكيك مثل: البياض، والنور، فالنور يطلق على نور الشمعة، وعلى نور الشمس. فالعلاقة بينهما تشكيك، فما كان في مرتبة وقوةٍ، أقوى من آخرٍ في مرتبته وقوته، سمي مشككاً.

فهم يقولون: لفظ «الوجود» مقول بالاشتراك، كلفظ المشتري، يطلق ويراد به أحد أمرين: النجم، والمتبايع.

ونحن نقول: لفظ «الوجود» ليس من قبيل المشترك، فإنهم قالوا مشتركاً؛ حتى لا يقولوا بالتشابه بين وجود الله تعالى، ووجود المخلوقات، وهذا لا يصح.

ج) التنازع في الأحوال:

١ ـ أول من قال بها «أبو هاشم»[(١)].

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: عرّف إمام الحرمين الحال في الإرشاد بأنها صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم»، وكان إمام الحرمين من القائلين بالأحوال في الإرشاد إذ رد على منكريها.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٦٢]

ويقول: كما عدل عن القول بالأحوال في البرهان، مبيناً بطلانها، مع أنه كان يثبتها في الإرشاد بل كان يرد على منكريها.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١١٠]

وهي كلام لا حقيقة له، ولذلك قيل:

مما يقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو لذي الأفهام
الكسب عند الأشعري والحال عند البهشمي وطفرة النظام

فهذه الثلاثة أمور يشرحها أصحابها، ولكن لا يفهمها حتى العقلاء، ومنها الحال.

٢ ـ والحال يقولون فيها: «صفة لا موجودة ولا معدومة» وهذا رفع للنقيضين.

د) التنازع في المعدوم:

هل هو شيء، أم ليس بشيء؟

القول الأول:

أن المعدوم شيء، وهو قول المعتزلة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ **[الحج: ١]** وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ **[يس: ٨٢]**.

القول الثاني:

أن المعدوم ليس بشيء، وهو قول الأشاعرة، واستدلوا له:

بقوله تعالى ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ **[الإنسان: ١]** وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ **[مريم: ٩]**.

والصحيح: أن المعدوم إذا كان في الذهن فهو شيء، وأما إذا كان في الخارج فليس بشيء، وهو اختيار الإمام ابن حزم.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾، المراد: إذا وقعت فهي شيء عظيم، لا أنها الآن شيء عظيم، فإذا وقعت كانت موجودة، وليست معدومة.

وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾: يعني: في الخارج، أما أن يكون متصوراً في الذهن، فهذا أمر آخر، أو يكون في عالم الذر.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ نقول: لا شك أن المعدوم شيء من حيث التميز والتصور والمعلومية، فهو في علم الله تعالى شيء، عندما يريده ويتوجه إليه الأمر.

فهاهنا يتنازع أرباب الكلام في مثل هذه الأمور.

وبعض الأشخاص في أول حياته يثبت، وفي آخر حياته ينفي، كموقف الجويني من الأحوال، ففي أول حياته كان يقول بها، وأنكرها في آخر حياته قال: لأنها جمع بين النقيضين. وبعضهم قال بالكسب في أول حياته، ثم رجع عنه في آخر حياته.

فنفس العقلاء مضطربون في هذه الأشياء، إذ لابد من تحرير موضع النزاع، فيما تثبت أو تنفي.

مثال: فأنت يمكن أن تقول: زيد ليس في الدار، وهو يقول: زيد في الدار، وتتنازعان، وأنت تقصد زيد بن محمد، وهو يقصد زيد بن عمرو، فأنت تنفي وهو يثبت وتتنازعان في شيء غير معين. «فتحرير موضع النزاع مهم جداً».

ولذلك هكذا هم يضطربون، وتمتلئ كتبهم بالردود في أمور لا يتفقون في فهمها، وفي تحريرها أصلاً.

وقوله: (وقد كثر من أئمة النظار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقى في الشك والتحير، وقد بسطنا من الكلام في هذه المقامات، وما وقع من الاشتباه والغلط والحيرة فيها لأئمة الكلام والفلسفة، مالا تتسع له هذه الجمل المختصرة):

خذ مثلاً: الإمام الجويني، فقال بالأحوال في أول حياته، ثم أنكرها في آخر حياته، فهذان قولان متناقضان.

وقوله: (وبينا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج):

بدء الشيخ يحرر آراء المتكلمين في المسائل الآنفة الذكر.

فبدء بتحرير «الماهية» هل هي زائدة على الوجود أم غير زائدة؟!

قال الشيخ: الماهية نوعان:

١ ـ فإن قصدت الماهية الذهنية، فهذه زائدة.

٢ ـ وإن قصدت الماهية التي في الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا الشيء الموجود، فلا شيء زائد.

فوجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة، فالماهية هي الوجود فلا شيء زائد، لكن الماهية التي في الذهن ـ وهو التصور الذي ذكرناه ـ فإنها مغايرة للموجود؛ لأن التصور في الذهن غير الموجود في الخارج.

وقوله: (وأن لفظ الوجود، كلفظ: الذات والشيء والماهية والحقيقة ونحو ذلك فهذه الألفاظ كلها متواطئة):

إذاً: ليست مشتركة. وعليه: فالوجود من الألفاظ المتواطئة.

وقوله: (وإذا قيل: إنها مشككة لتفاضل معانيها، فالمشكك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده، أو متماثلا):

مثلاً: لما أقول إنسان← فالإنسانية في زيد وعمرو ليست متفاوتة.

لكن لما أقول النور: فهذا نوع من التشكيك؛ لأنه فيه تفاوت بين نور الشمس، والقمر والمصباح، والشمعة.

إذن: فالمتواطئ منه نوع مشكك، ونوع لا تشكيك فيه. فالمشكك نوع من المتواطئ العام.

وقوله: (وبينا أن المعدوم شيء أيضاً في العلم والذهن لا في الخارج):

ويحرر هنا النزاع بين المعتزلة والأشاعرة هل المعدوم شيء أم ليس بشيء؟

فإن كنت تقصد أنه شيء في الخارج، فلا شيء في الخارج.

أما إن كنت تقصد أنه شيء في الذهن، فهذا صحيح، كتصورك ابنك الذي سيأتي، أو المطر الذي سينزل، فهذا معدوم، ولكنه شيء في الذهن.

وقوله: (فلا فرق بين الثبوت والوجود لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني، مع أن ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به):

الثبوت والوجود: والثبوت على قسمين:

١ ـ ثبوت علمي، وهذا لا وجود له في الخارج.

٢ ـ ثبوت عيني. وهو الذي له وجود في الخارج فإذا فرقت عرفت أن التنازع بينهم:

تارة يكون لفظياً، وتارة يكون من عدم تحرير موضع النزاع.

وقوله: (وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف، لها وجود في الأذهان وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة، وصفاتها القائمة بها المعينة، فتتشابه بذلك وتختلف به):

أبو هاشم لم يرد أن يثبت شيئاً زائداً على الذات، فقال: بالعالِمية، وهي حال لا موجودة ولا معدومة.

فالشيخ يقول: إن أردت أنها غير موجودة في الخارج، فليس في الخارج إلا العلم.

وإن أردت أنها غير موجودة في الذهن، فالحال لها تصور في الذهن، وليست معدومة فيه.

وقوله: (وأما هذه الجمل المختصرة فإن المقصود بها التنبيه على جمل مختصرة جامعة، من فهمها علم قدر نفعها، وانفتح له باب الهدى، وإمكان إغلاق باب الضلال، ثم بسطها وشرحها له مقام آخر، إذ لكل مقام مقال. والمقصود هنا أن الاعتماد على مثل هذه الحجة فيما ينفي عن الرب وينزه عنه ـ كما يفعله كثير من المصنفين ـ خطأ لمن تدبر ذلك، وهذا من طرق النفي الباطلة):

إذن: نحن عرفنا منهجهم، وهو الاعتماد في النفي على نفي التشبيه، وقلنا: هذا غير صحيح؛ لأنه يتوصل به إلى نفي كثير من الصفات الثابتة لله تعالى.

والواجب إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه، أو أثبته له رسوله ﷺ.

ومن ضوابط الإثبات: «إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل».

فأي صفة أطلقها الله تعالى على نفسه، أو أطلقها عليه رسوله ﷺ، فهي صفة كمال، ولا تستلزم التشبيه، ولا يجوز لك أن تثبتها على وجه يقتضي التشبيه.

ونحن نؤكد ونكرر دائماً: أن عدم التسليم للنبي ﷺ، فيما أخبر به عن ربه، طعن في الرسول ﷺ، يستلزم القدح فيه، إما في «علمه أو صدقه، أو إخلاصه».

والتسليم لقوله وأخباره من مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ، خاصة فيما يخبر به عن الرب فهو أعلم به منا.

قوله: (فصل):

(وأفسد من ذلك: ما يسلكه نفاه الصفات أو بعضها إذا أرادوا أن ينزهوه عما يجب تنزيهه عنه مما هو من أعظم الكفر، مثل أن يريدوا تنزيهه عن الحزن والبكاء ونحو ذلك ويريدون الرد على اليهود الذين يقولون: إنه بكى على الطوفان حتى رمد وعادته الملائكة والذين يقولون بإلهية بعض البشر وانه الله. فإن كثيراً من الناس يحتج على هؤلاء بنفي التجسيم والتحيز ونحو ذلك، ويقولون: لو اتصف بهذه النقائص والآفات لكان جسما أو متحيزا، وذلك ممتنع):

بالفطرة والعقل يعرف كل إنسان، أن الله تعالى منزه عن النقص والعيب.

لكن بعض علماء الكلام، عندما يسمعون كلام اليهود في وصفهم للرب بأنه «يبكي ويحزن، وأنه بكى حتى رمدت عيناه»، هذا الكلام يقوله اليهود قبحهم الله تعالى، فحينما يسمعه بعض المتكلمين، يجتهد ويقول: إن قلتم إن الله تعالى يبكي أو يحزن لزمكم أن الله تعالى جسم، والله تعالى منزه عن الجسمية، وهذا رد بارد؛ لأنهم يردون ما هو معلوم بالضرورة بأنه عيب ونقص، بلازم يختلف فيه الناس، ولا يدركون تنزه الله تعالى عنه.

إذن: فهم أرادوا أن يتوصلوا بنفي الجسمية إلى نفي النقائص والعيوب.

ومن وصف الله تعالى بالنقائص:

١ ـ اليهود.

٢ ـ والمشبهة والمجسمة.

٣ ـ وبعض الروافض الذين يزعمون أن الله تعالى يحُل في البشر.

٤ ـ والذين يؤمنون بألوهية عيسى؛ لأنهم زعموا أنه إله، والآلهة ثلاثة: «الأب والابن وروح القدس».

بل ومن عقائد النصارى «الصليب»، ويعتقدون أن ابن الله تعالى الذي هو إله صُلِب وقتل، إذن: فهو عرضة للموت. وهذا أمر يخالف الفطرة ولا يمكن أن تقبله العقول.

فالتثليث لا تقبله العقول وهو أن:

١+١+١=١ هذا باطل؛ لأن العقل يقول إن: ١+١+١=٣، لكن تريد أن تفرض عليهم هذا الكلام الباطل.

وكيف تريد العقل أن يقبل: أن هذا الإله عُرضة للموت والقتل. والواجب عليك حينما تعتقده إلهاً:

ألا تحب أن يغيب عنك، كما قال إبراهيم: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] يعني: الغائبين.

قصة:

حاول بعض النصارى، تعليم بعض الطلاب الفكر النصراني، فاجتهد أحد القساوسة في تعليمهم، ثم أراد أن يعرف أثر ونتيجة تعليمه: «طبعاً التصور عندهم: أن الآلهة ثلاثة، وأن الابن جاء ليخلص البشرية من ذنب لم يرتكبوه، وهو أكل آدم من الشجرة، فلأجل هذه الخطيئة أرسل الله تعالى ابنه ليخلص البشرية من هذه الخطيئة التي لم يرتكبوها، فأرسل ابنه في صورة بشر فداء لهم فصلب»:

فسألوا الأول وقالوا له: ماذا تعلمت؟ قال: تعلمت أن الآلهة عندكم ثلاثة، مات واحد وبقي اثنان. فقالوا: أنت لم تفهم شيئاً.

فسألوا الثاني فقال: أنا تعلمت أن الثلاثة = واحد، والواحد = ثلاثة، ومات واحد، إذن: كلهم ماتوا فلا إله عندنا، فطردوه وقالوا: ما علمت شيئاً.

إذن: فالشاهد أن هذه العقيدة لا تقبلها العقول والفطر السليمة، ولكنهم يفرضونها على الناس فرضاً.

والصوفية الذين يعبدون الأشخاص، ويظنون أن الله تعالى يحل بهذه الذوات، فهؤلاء أيضاً يلزمهم وصفه تعالى بكل نقص وعيب.

فهؤلاء المتكلمون حين يردون على أمثال هؤلاء الزنادقة، يسلكون مسلكاً فاسداً، وهو أنه تعالى ليس بجسم.

وقوله: (وبسلوكهم مثل هذه الطريق استظهر عليهم الملاحدة نفاة الأسماء والصفات، فإن هذه الطريقة لا يحصل بها المقصود لوجوه:

(أحدها) أن وصف الله تعالى بهذه النقائص والآفات أظهر فسادا في العقل والدين من نفي التحيز والتجسيم، فإن هذا فيه من الاشتباه والنزاع والخفاء ما ليس في ذلك، وكفر صاحب ذلك معلوم بالضرورة من دين الإسلام، والدليل معرف للمدلول، ومبين له، فلا يجوز أن يستدل على الأظهر الأبين بالأخفى، كما لا يفعل مثل ذلك في الحدود):

يريد أن يبين الشيخ، أن الأصل في التعاريف والحدود أن تكون بالظاهر، بمعنى: أن يكون التعريف أظهر من المعرّف، مثلاً: لو سألك ابنك وقال: يا أبي ما الأسد؟

فقلت له: هو القسورة. أنت الآن استخدمت لفظاً أغمض، إذ هو لا يعرف الأسد فضلاً عن كونه يعرف القسورة.

أو يسألك ما السيف؟ فتقول له: الصارم. ففهم الصارم، متوقف على فهم الآلة القاطعة.

إذن: فلا يكون التعريف بالأغمض. ولهذا فإن من شروط الحد: «التعريف بالظاهر البيّن».

ولما عرفوا العلم بأنه: «معرفة المعلوم على ما هو عليه»، انتُقِدَ: بأنه أظهر الأشياء. وعليه فلا يمكن تعريفه، إذ المعرفة مشتقة من العلم، فمن عرف

المعلوم فقد علم، فهي مشتقة من العلم. فثمة أمور أولية لا تحتاج إلى تعريف لظهورها.

والمقصود: أن هؤلاء المتكلمين عندما يأتون لنفي هذه النقائص والعيوب عن الله تعالى، مستخدمين نفي التحيز والجسمية، فقد استخدموا تعريف الظاهر البين بالأغمض، فكما أن التعريف بالظاهر مشروط في الحدود، فهو كذلك مشروط هنا في الأدلة؛ لأن الدليل مبين. فلا يأتي إلى مسألة تحتاج إلى دليل، فتأتي بمقدمات طويلة عويصة، مثل طريقتهم في إثبات وجود الله تعالى.

وانظر الفرق بين المتكلمين، والأعرابي في إثبات وجود الله تعالى:

الأعرابي قال بفطرته مثبتاً وجود الله تعالى: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على العليم الخبير».

وانظر لمقدمات المتكلمين الطويلة في إثبات وجود الله تعالى:

فيثبتون وجود الله تعالى بما يلي:

١ ـ أن العالم حادث.

٢ ـ كيف يثبت حدوث العالم؟

٣ ـ بالجواهر والأعراض.

٤ ـ ما هو الجوهر والعرض.

وحتى تتصور ما هو الجوهر والعرض تحتاج لوقت، وحتى تتصور أن العرض لا ينتقل تحتاج لوقت، وحتى تتصور أن العرض لا يبقى زمانين تحتاج لوقت.

كل هذه مقدمات لإثبات: أن العالم حادث.

وبعد ذلك لابد من إثبات أن الحادث لابد له من محدث، وهذا ضرورة.

ثم يقولون: بأن الفاعل ليس بعلة ولا طبيعة، بل هو فاعل مختار.

المقصد: أن حدوث العالم ثابت بالمشاهدة، فترى أن الماء ينزل ثم

ينقطع، فهذا حدوث. الإنسان لم يكن موجوداً ثم وجد، فهذا حدوث. فلماذا هذا التطويل في إثبات هذا الأمر الفطري الضروري.

وهذا هو أسلوب المتكلمين، ومن هنا ذم علماء السلف علم الكلام؛ لأنه يثير الشبهات، ولا يشفي الإنسان، ولهذا رجع كثير من علماء الكلام عن هذا، كالرازي والجويني والشهرستاني وغيرهم، ندموا باشتغالهم بعلم الكلام.

من تناقضات المتكلمين:

ومع أن المتكلمين يستخدمون هذا المسلك وهو: نفي الجسمية والتحيز في نفي النقائص والعيوب، فقد تناقضوا عند عرضهم لدليل التمانع وهو:

حينما يريد المتكلمون أن يثبتوا أن الله تعالى هو الخالق وحده يقولون:

لو كان في الكون خالقين وأراد أحدهما تحريك شيء، وأراد الآخر تسكينه، فثم ثلاثة احتمالات:

١ ـ إما أن يقع مرادهما: «الحركة والسكون».

٢ ـ أو لا يقع مرادهما: «لا حركة ولاسكون».

٣ ـ أن يقع مراد أحدهما دون الآخر.

فالشاهد هنا أنهم قالوا: فمن وقع مراده فهو الإله الذي يستحق أن يكون إلها، ومن لم يقع مراده فلا يستحق الألوهية لعجزه.

إذن: هم مُسَلِّمون أن العاجز لا يصلح أن يكون إلهاً. فإذا سلمتم أن العاجز لا يصلح أن يكون إلهاً، فلماذا لا تسلمو بأن الذي يبكي ويحزن ويرمد، لا يصلح أن يكون إلهاً، فلا بد أن تجعلوها قضية بدهية، مثلما جعلتموها في تلك المسألة، وإلا وقعتم في اضطراب.

فإذا سلمتم أن العجز وصف لا يستحق الموصوف به الألوهية لعجزه، وجب أن تسلموا بأن من يحزن ويبكي ويرمد، لا يستحق الألوهية لضعفه، وإلا كان تناقضاً.

ومن هنا يتبين أن المتكلمين متناقضون حتى في مناهجهم ومضطربون.

الوجه الثاني: (**أن هؤلاء الذين يصفونه بهذه الآفات يمكنهم أن يقولوا نحن لا نقول بالتجسيم والتحيز كما يقوله من يثبت الصفات وينفي التجسيم، فيصير نزاعهم مثل نزاع مثبتة صفات الكمال، فيصير الكلام من وصف الله بصفات الكمال وصفات النقص واحدا، ويبقى رد النفاة على الطائفتين بطريق واحد وهذا في غاية الفساد**):

يقول الشيخ: لنفرض أن هؤلاء القائلين بأن الله تعالى متصف بصفات النقص والعيب قالوا لكم: إن كان سبب نفيكم لها بأنها جسم، فنحن نقول: ليست بجسم، ونقول: يبكي وليس بجسم، يرمد وليس بجسم.

ومن هنا: فأنتم سويتم بين مثبتة صفات الكمال، ومثبتة صفات النقائص، وجعلتموهم في صف واحد، ولم تميزوا بينهم؛ لأنكم نفيتم صفات الكمال بدعوى التجسيم، ونفيتم صفات النقص بدعوى التجسيم، فأصبح ردكم على الطائفتين واحدا.

فحين يثبت أهل السنة الصفات الخبرية الثابتة مثل: العلو، والفوقية، والوجه، واليد، تأتون وتنفون العلو، زاعمين أنه يستلزم التجسيم، أو التحيز، أو الجهة. فمنطلقكم في نفيها، «أنها تستلزم التجسيم». فأنتم سويتم بين من:

يثبت صفات الكمال الثابتة في القرآن الكريم، وبين من يثبت صفات النقص والعيب، فساويتم بينهما في الرد، وهذا غاية في الفساد.

وقوله: (**الثالث**): (**أن هؤلاء ينفون صفات الكمال بمثل هذه الطريقة، واتصافه بصفات الكمال واجب، ثابت بالعقل والسمع، فيكون ذلك دليلا على فساد هذه الطريقة**):

نقول: الدليل يستلزم المدلول، فإذا كان المدلول باطلاً، كان الدليل باطلاً.

يقول الشيخ: أنتم استخدمتم هذه الطريقة في إبطال صفات الكمال، فقلتم: لو كان الله تعالى متصفاً بالعلو ـ علو الذات ـ لاستلزم التجسيم، وأنتم تريدون التوصل بهذه الطريقة إلى القول بأن الله تعالى ليس في العلو.

إذن: هذه الطريقة تؤدي إلى باطل، وهو «نفي علو الله تعالى». ولماذا نفي العلو باطل؟

لأن نقيضه، وهو ثبوت العلو ثابت بالعقل، والسمع، والفطرة.

كيف أراد الشيخ إبطال دليلهم؟

قوله: بأنهم يستخدمونه في إبطال ما ثبت عقلاً وسمعاً، ولما كان الملزوم فاسدا، وهو قولهم: «إن الله تعالى ليس في العلو»، دل على أن الدليل الذي استخدموه للتوصل لهذه النتيجة باطلاً.

إذن: دليلكم الذي استخدمتموه لنفي صفات الكمال، هو نفس الدليل الذي استخدمتموه في نفي وإبطال صفات النقص.

فهو دليل لا يصلح لإبطال صفات الكمال، وبالتالي: لا يصلح لإبطال صفات النقص، فهو استخدم دليل الخلف، أبطل اللازم فبطل الملزوم.

وقوله: (الرابع): (أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، كما أن كل من نفى شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي، فمثبتة الصفات ـ كالحياة والعلم والقدر والكلام والسمع والبصر ـ إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم؛ لأن هذه الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بالجسم، فإنا لا نعرف موصوفا بالصفات إلا جسما).

قالت لهم المثبتة: وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير، وقلتم: ليس بجسم، وأنتم لا تعلمون موجودا حيا عالما قادرا إلا جسما، فقد أثبتموه على خلاف ما علمتم، فكذلك نحن، وقالوا لهم: أنتم أثبتم حيا عالما قادرا، بلا حياة ولا علم ولا قدرة، وهذا تناقض يعلم بضرورة العقل:

أولاً: هنا عبارة تحتاج إلى تحرير معنى وهي قوله: «فكل من أثبت شيئاً منهم ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات».

«محاولة لاستيضاح المعنى»:

فكل من أثبت شيئاً ـ كالأشاعرة ـ ألزمه الآخر ـ المعتزلة ـ بما يوافقه فيه من الإثبات.

العبارة لا تؤدي الغرض، خاصة مع المثال الذي ذكره الشيخ؛ ليبين التناقض بين الأشاعرة والمعتزلة.

وأرى تغييرا في العبارة لتستقيم ونقول:

«فكل من أثبت شيئاً منهم ألزم الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات»

فيصير: الأشعري يلزم المعتزلي بما يوافقه من الإثبات، وهو إثبات الأسماء. فبدل «ألزمه» نقول: «ألزم الآخر».

يوضح هذا: المثال الذي ذكره الشيخ:

«فمثبتة الصفات ـ الأشاعرة ـ كالحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر، إذا قالت لهم النفاة كالمعتزلة: هذا تجسيم، قالت لهم المثبتة ـ وهو إلزام الأشاعرة للمعتزلة ـ وأنتم قد قلتم: إنه حي عليم قدير......»

فيكون ألزمه بما يوافقه فيه من الإثبات، وهو الأسماء.

فهؤلاء سالكوا هذه الطريقة، وهم الأشاعرة والمعتزلة متناقضون:

والمتناقض: الذي يثبت شيئاً وينفي مثله، أو ينفي شيئاً ويثبت مثله.

والأصل في الإنسان لأجل إلا يتناقض: ألا يفرق بين متماثلين.

فالمعتزلة يقولون: إن إثبات الحياة والعلم تستلزم الجسمية؛ لأنه عرض، والعرض لا يقوم إلا بجسم.

فنقول له: نحن لا نرى في الشاهد، حي عالم قادر إلا ما هو جسم. فهنا ألزمه فيما يوافقه فيه من الإثبات، فهو بين أمرين:

١ ـ إما أن يلتزم.

٢ ـ أو لا يلتزم.

فإن التزم، لزمه النفي، وهو لا يقول بذلك. فإذا نفى التلازم بين الجسمية، وبين كونه حياً عالماً قادراً، انتفى التلازم بين الجسمية، وبين كونه له علم وقدرة...

إذن: فهم متناقضون:

فأنت يا معتزلي لما تثبت ـ حي عالم قادر ـ ، ولا تثبت له حياة وعلم وقدرة هذا تناقض.

وأنت يا أشعري لما تثبت ـ حياة وعلم وقدرة ـ ولا تثبت غضباً ولا رحمة، فأنت متناقض؛ لأنك أثبت شيئاً ولم تثبت مثله، وكلها واردة في القرآن الكريم. ونحن عرفنا اعتراضاتهم سابقاً كما في الأصل الأول.

وسالكو هذه الطريقة ـ الأشاعرة والمعتزلة ـ متناقضون. أما أهل السنة والجماعة فلا تناقض وتعارض عندهم، قال ابن النفيس ـ مكتشف الدورة الدموية ـ: لم يسلم من التناقض إلا مذهبين:

«أهل السنة والجماعة: أثبتوا الجميع، والزنادقة الملحدون: نفوا الجميع».

فأهل السنة أثبتوا جميع أخبار الله تعالى، وقابلوها بالقبول والتسليم، ولم يقابلوا شيئاً من الأخبار بالرد والتعطيل.

في حين أن المتكلمين، قبلوا بعض الأخبار، دون بعض:

خذ مثلاً المعتزلة: قبلوا بعض الأخبار، كالجنة والنار. وبعض الأخبار لم يقبلوها، كالميزان، فقالوا: الأعمال أعراض، فكيف توزن الأعراض؟ فردوها بعقولهم.

وإن جاءت بعض الأخبار ردوها، يزعمون أنها: أحاديث آحاد، ولذلك لا تجد لهم اشتغال في القضايا التي هي من العقائد الإسلامية كالحوض والميزان والصراط، فلا يهتمون بها كالمحدثين[1].

ومثلاً: الأشاعرة يقبلون أخبار اليوم الآخر، وفي أحاديث الآحاد يقولون: أنها لا تفيد العلم، لكن يقبلها في مسائل اليوم الآخر، وقد تكون

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ مبينا منهج المعتزلة في إثبات العقائد: الواقع أن منهج المعتزلة يقوم على أساس أن الأصل في إثبات العقائد هو الدليل العقلي... ومن ثم إذا كان الخبر المتواتر موافقاً لدلالة العقول قبل مضمونه العقدي لا بالنظر إلى نفس الخبر، بل اعتبارا لدلالة العقل. أما إذا خالف الخبر المتواتر ما يدل عليه العقل عندهم، فإنهم يقطعون بعدم صحة نسبته إلى الرسول ﷺ، ومن ثم لا يثبتون به العقائد.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٣]

آحاداً ولا تصل لدرجة التواتر حسب فهمهم، كعذاب القبر. وإذا جاء في بعض الصفات لم يقبلها، فهذا تناقض[١].

---

(١) ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ منهج بعض الأشاعرة في التعامل مع النصوص الشرعية فقال:

وإذ جئنا إلى الإمام الأشعري فإننا نراه يحتج في إثبات العقائد بالسنة الصحيحة بصفة عامة، كما يبدو ذلك واضحاً في كتابه «الإبانة»، وهو الأمر الذي سنذكره عن الأشعري عند عرضنا لموقفه من الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات العقائد. وإذا كان الأشعري يحتج بالآحاد في إثبات العقائد ـ كما سيأتي ـ فإن ذلك يدل من باب أولى استدلاله بالأخبار المتواترة على ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٥ ـ ٣٦٦]

وقال الشيخ في الموضع المشار إليه آنفا بعد أن نقل احتجاج أبي الحسن الأشعري بالأحاديث الصحيحة:

وهذا النص يدل على أن منهج أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بكل ما ثبت عن رسول الله ﷺ ونقل عنه، وأن مخالفة هذا المنهج زيغٌ وضلال. ولهذا نجده يحتج بالأحاديث كما ذكرت آنفاً دون أن يشترط كونها من قبيل المتواتر، كما أنه يكثر من الاحتجاج بالأحاديث خلافاً للمتكلمين الذين قلّ ما نجد حديثاً في كتبهم الكلامية يحتجون بها، وذلك نتيجة نظرتهم للسنة وعدم احتجاجهم بأخبار الآحاد.

ثم قال: ومن سار على منهجه من أتباعه في الاهتمام بالسنة والإحتجاج بها في القضايا الإعتقادية البيهقي في كتابه «الإعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث» فهو يحتج بالروايات الصحيحة مثبتاً بها قضايا عقديه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٨٢ ـ ٣٨٣]

وكذا ذكر الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ أن الباقلاني يحتج بالمتواتر ولا يرد الآحاد فيقول:

ومهما يكن من ندرة استدلال الباقلاني بالأخبار المتواترة في إثبات العقائد فإن استدلاله بذلك في إثبات ختم النبوة وفي إثبات الشفاعة يشهد لما قررناه سابقاً من حجية الخبر المتواتر في إثبات العقائد عنده.

ويشهد لها كذلك استدلاله ـ في إثبات العقائد ـ بأخبار الآحاد كما سيأتي، حيث يدل ذلك على حجية الخبر المتواتر من باب أولى، وكذلك لا نجد الباقلاني يرفض شيئاً من السنة بحجة أنها من أخبار الآحاد بل يجمع بين نصوصها دفعاً للتعارض، وإن كان قليل الاستدلال بالسنة في باب العقائد بصفة عامة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٧]

وقال في موضع آخر: ومقصدي أن الباقلاني، لم يرفض حديثاً بحجة أنه من قبيل الآحاد، ولا تقوم به حجة كما كان يفعل المعتزلة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٨٥]=

أما الزنادقة الملاحدة «أهل التجهيل» كما سماهم شيخ الإسلام ابن تيمية، فكل الأخبار ردوها، وقالوا: هذا من التخييل. خيالات أخبر بها الرسول ﷺ لمصلحة الجماهير، وإلا ليس في الواقع لا جنة ولا نار.

وفيما يتعلق بالصفات قالوا: إنما أخبر الله تعالى بهذا؛ لأن الناس قريبي عهد بتجسيم وعبادة أصنام، فلو جاء وقال عندكم إله: لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يد له، ولا سمع، ولا بصر؛ لأدى إلى إنكاره، ولذلك جاء وشبه لهم بما يعرفونه وقالوا لهم:

لكم إله فوق السماوات «جالس» على العرش، هم عبروا بجالس وإلا أهل السنة لا يعبرون به، فهم حرفوا ما ينقلونه عن أهل السنة؛ لظنهم أن

= ويقول الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ في منهج إمام الحرمين في التعامل مع النصوص:
ومن الناحية العملية نرى إمام الحرمين يستدل في إثبات بعض العقائد بالأخبار المتواترة، بل نراه يستدل في إثبات العقائد بأخبار الآحاد التي لا تعارض دلائل العقول. فهذا يدل على حجية المتواتر عنده في إثبات العقائد من باب أولى، وينبغي أن نقرر أن حجية المتواتر أو الآحاد في باب العقائد عند إمام الحرمين، مرهونة بعدم مخالفتها للأدلة العقلية عنده، وإلا أسقط حجيتها، وتناولها بالرد والتأويل.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٩]

ولذا يقول الشيخ ـ رعاه الله تعالى ـ في خاتمة الكتاب:
يرى إمام الحرمين صحة الاستدلال على العقائد بالحديث المتواتر. أما خبر الآحاد فمع أخذه في الأمور العملية فإنه لا يحتج به في العقائد؛ لأنه لا يفيد العلم ولاسيما إذا كان مخالفاً لدلالة العقل في نظره، أما إذا كان مضمونه غير مستحيل فإنه يقبل دلالته على سبيل التدين وغلبة الظن.

ثم يقول: اضطرب موقف إمام الحرمين من خبر الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول، فتارة يحكم بإفادته بالعلم، وتارة يحكم بعدم إفادته له كما في البرهان.

ثم ذكر الشيخ المسدد ـ حفظه الله تعالى ـ منهج السلف فقال: مع مخالفة علماء السلف لإمام الحرمين فيما يحصل به ثبوت الخبر فإنهم يقررون ما ذهب إليه إمام الحرمين من الاحتجاج بالخبر المتواتر في إثبات العقائد، أما خبر الآحاد المتلقى بالقبول فإن علماء السلف يرون إفادته للعلم، ومن ثم يرون الاحتجاج به في جميع القضايا الشرعية عقلية وعملية، خلافاً لما انتهى إليه رأي إمام الحرمين في ذلك.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٥٠٢ ـ ٥٠٣]

الأشاعرة هم الذين يعبرون عن أهل السنة، وأراد الأشاعرة نفي الاستواء فقالوا: إن الاستواء هو الجلوس، فهؤلاء فهموا أن أهل السنة يقولون: الاستواء هو الجلوس، فشبهوه بإله يجلس وله يد وجه و..، وهذا كله كما يزعمون خلاف الواقع.

فهؤلاء منهجهم واحد، وهو رفض جميع الأخبار، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية، أو باليوم الآخر. وهؤلاء ليسوا فقط متناقضين في منهجهم، لكن كلامهم باطل وضلال. والتناقض هو منهج المتكلمين:

مثال مشهور عند المتكلمين: أن الله تعالى لا يُعْلَمُ إلا بالنظر، ولا يعلم ضرورة، لكن لما تأتي للرازي كمفسر، تجد أنه يقرر منهج أهل السنة والجماعة: في أن الله تعالى يُعْلَم ضرورة. والغزالي في «إحياء علوم الدين» قرر هذه المسألة.

وبعضهم حينما يقول: أول شيء تعرف الذات الإلهية، فبعض المرات ينسى ما قاله في علم الكلام، ويأتي في تقريره بكلام آخر.

بل الأغرب من ذلك: إن كان الشخص «شخصية مزدوجة»، متكلما وصوفيا، صار عنده منهجين:

فإن كان صوفياً: يقبل حتى المنامات، والخيالات، والأحاديث الواهية والضعيفة.

وإن كان في مقام علم الكلام: يرد حتى الأحاديث الصحيحة الثابتة في البخاري ومسلم.

خذ نموذجاً من المعاصرين، صاحب كتاب: «مفاهيم يجب أن تصحح»، فحتى يقرر مسألة صوفية في توحيد العبادة، في عبادة الأولياء، تجد أنه يتحجج بتصحيح الأحاديث التي حكم العلماء بتضعيفها، أو حتى وضعها.

وإن جاء في مسألة من الصفات، وجئت له بحديث صحيح قال: هذا حديث آحاد، ومنهجنا لا نقبل أحاديث الآحاد، فهذا تناقض؛ إذ كيف قبلت الأحاديث الواهية فيما يتعلق بالعقيدة في العبادة، ولم تقبله هنا. وهذا يدلك أن بعض الناس أتباع هوى، لا أتباع حق؛ لأن صاحب الحق يقبل الحق متى

جاءه، فإن كان من منهجك الأخذ بالحديث الصحيح، فمتى جاءك الحديث الصحيح وجب أن تلتزم به.

وقوله: (ثم هؤلاء المثبتة إذا قالوا لمن أثبت أنه يرضى ويغضب ويحب ويبغض، أو من وصفه بالاستواء والنزول والإتيان والمجيء، أو بالوجه واليد ونحو ذلك ـ إذا قالوا: هذا يقتضي التجسيم؛ لأنا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم، قالت لهم المثبتة: فأنتم قد وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهذا هكذا، فإن كان هذا لا يوصف به إلا الجسم فالآخر كذلك، وان أمكن أن يوصف بأحدهما ما ليس بجسم فالآخر كذلك، فالتفريق بينهما تفريق بين المتماثلين):

ذكرنا أن آفة التناقض: «التفريق بين المتماثلين»، فيكون عندك شيئين متماثلين، فتفرق بينهما، وتقبل أحدهما، وترفض الآخر.

فهؤلاء الأشاعرة إن جاء أحد من أهل السنة، وأثبت الرضا والمحبة، أو من يثبت الاستواء والنزول، قالوا: لا يجوز إثبات هذه الصفات؛ لأنها تستلزم التجسيم، والله تعالى ليس بجسم، ولأننا لا نعرف ما يوصف بذلك إلا ما هو جسم.

أهل الإثبات «أهل السنة» قالوا لهم: أنتم أيضاً وصفتموه بالحياة والعلم والقدرة، ونحن ما وجدنا شيئاً متصفاً بهذه الصفات إلا ما هو جسم. فهل أنتم تقولون إن الله تعالى جسم؟

قالوا: لا يلزمنا التلازم.

قلنا: فكما لا يلزمكم في السمع والبصر والقدرة التجسيم، فذلك لا يلزم أهل السنة المثبتين للرضا والغضب التجسيم.

وإن قلتم: يلزم، كان هذا تفريق بين متماثلين، وهو نوع من التناقض.

وقوله: (ولهذا لما كان الرد على من وصف الله تعالى بالنقائص بهذه الطريق طريقا فاسدا ـ لم يسلكه أحد من السلف والأئمة، فلم ينطق أحد منهم في حق الله تعالى بالجسم لا نفيا ولا إثباتا، ولا بالجوهر والتحيز ونحو ذلك؛ لأنها عبارات مجملة لا تحق حقا ولا تبطل باطلا، ولهذا لم يذكر الله

في كتابه فيما أنكره على اليهود وغيرهم من الكفار ما هو من هذا النوع، بل هذا هو الكلام المبتدع الذي أنكره السلف والأئمة):

نفي الجسمية عن الله تعالى أو إثباتها، هذا كلام مجمل يحتاج إلى استفصال:

فلو جاء شخص وقال: هل الله تعالى جسم أو ليس بجسم؟ قلنا: ماذا تريد بالجسم؟

إن أردت الجسم الذي يوصف بالاستواء، والنزول، فهذا متصف به سبحانه وتعالى. وإن قلت: إنه يستلزم التجسيم، فالله تعالى متصف به، وهو حق.

وإن أردت بالجسم البدن، أو ما هو من خصائص المخلوقين، فالله تعالى ليس بجسم ولا بدن بهذا المعنى.

وعليه: إن أردت بالجسم ما يشار إليه وما يقال: بأنه فوق السماوات، فالله سبحانه وتعالى ثابتة له هذه الصفات، وإن زعمت أنها يلزم الجسمية منها.

والسلف لم يرد عنهم مناقشة هذه المسألة: «هل الله جسم أو ليس بجسم»؟!

خذ مثلاً: عندما حذر النبي ﷺ أمته من الدجال، والدجال شخص، قال لهم: «إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور[1]».

وكانت الجسمية منتفية، لما ترك التنبيه عليها، ولكنه نبه عما هو عيب ونقص، وهو أظهر في العقول.

مثال آخر: اليهود لما قالوا: «يد الله مغلولة»، وصفوه بأن له يد، وأنه بخيل قبحهم الله، فكذبهم الله تعالى وقال: «بل يداه مبسوطتان»، إذن: لم يبين أن اليد تستلزم التجسيم ولا نفى ذلك، بل أثبت اليدين والسخاء، ولم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب قول الله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ (٧٤٠٨).

ينف اليدين، بل نفى البخل. فلو كان إثبات اليد أمرها خطير، وتستلزم التجسيم، وعلى حد قولهم: «من يقول إن لله تعالى يد، فقد عبد صنماً»، فإذا كان الأمر كما تزعمون خطيراً، وأن الذي يثبت الصفات مجسم مشبه يعبد الأوثان، فهل يعقل أن يؤخر الله تعالى ورسوله ﷺ البيان، مع أن القرآن الكريم كتاب هداية، ويحضر مجلس الرسول ﷺ الصغير والكبير، والمرأة، والأعرابي، والأعجمي، فهل يؤخر البيان عن وقت الحاجة؟ لا، فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على الصحيح.

● مسألة تأخير البيان عن وقت الحاجة:

ذهب بعض العلماء: إلى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، واستدلوا بحادثة المعراج، وأن الله تعالى فرض على النبي ﷺ الصلوات الخمس، قالوا: فلم يبين له جبريل، ففاتته صلاة الفجر.

والصحيح: أن هذه الفرضية مرتبطة بالبيان، فلما بينت وجبت من حيث ما بينت، وما قبل ذلك فليس بفرض. وعليه: لا يكون النبي ﷺ قد أخر الصلاة عن وقتها، ولم يؤدها لا قضاء ولا أداء.

فالمقصود: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

فلو كان الأمر بتلك الخطورة التي يزعم المتكلمون، وأنها ضلال مبين، لبين النبي ﷺ ذلك، وكما أنكر عليهم وصف الله تعالى بالبخل لأنكر عليهم وصفه تعالى باليد، كما في حديث الحبر من أحبار اليهود، ابتسم له النبي ﷺ[(١)] تقريراً له على قوله، فلو كان يستلزم التجسيم لعنفه الرسول ﷺ وحذر الصحابة من ذلك المعتقد، ولكن لا نجد ذلك لا في الكتاب ولا في السنة والذي نعلمه: أنه ما من خير إلا ودل الأمة عليه، وما من شر إلا وحذرها منه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب قول الله تعالى ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (٧٤١٤).

إذن: الجسمية والتحيز والجوهر، من الألفاظ المجملة، والمنهج في الألفاظ المجملة: ألا ننفي، ولا نثبت حتى نتبين.

فلو قال أحدهم: الله تعالى في جهة أم ليس في جهة؟ قلنا له: ماذا تريد بالجهة؟!

إن أردت بها مكاناً مخلوقاً، فالله تعالى ليس في جهة.

وإن أردت بها أمراً عدمياً، وهو ما فوق العالم، فهو سبحانه وتعالى فوق العالم، وإن سميت ذلك جهة.

فموقفنا من الألفاظ المجملة: أن نتبين قبل أن ننفي أو نثبت، فإن أراد حقاً قبلناه، وإن أراد باطلاً رددناه.

وقوله: (فصل):

(وأما في طرق الإثبات فمعلوم أيضاً أن المثبت لا يكفي في إثباته مجرد نفي التشبيه، إذ لو كفى في إثباته مجرد نفي التشبيه لجاز أن يوصف سبحانه من الأعضاء والأفعال بما لا يكاد يحصى مما هو ممتنع عليه مع نفي التشبيه، وأن يوصف بالنقائص التي لا تجوز عليه نفي التشبيه، كما لو وصفه مفتر عليه بالبكاء والحزن والجوع والعطش مع نفي التشبيه، وكما لو قال المفتري: يأكل لا كأكل العباد، ويشرب لا كشربهم، ويبكي ويحزن لا كبكائهم ولا حزنهم، كما يقال يضحك لا كضحكهم، ويفرح لا كفرحهم، ويتكلم لا ككلامهم، ولجاز أن يقال: له أعضاء كثيرة لا كأعضائهم، كما قيل: له وجه لا كوجههم، ويدان لا كأيديهم، حتى يذكر المعدة والأمعاء والذكر، وغير ذلك مما يتعالى الله عز وجل عنه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا):

هنا أراد الشيخ أن يوضح المنهج الصحيح، في كيفية نفي صفات النقص عن الله سبحانه وتعالى.

فهل يكفي أن تقول: إن الله تعالى ينتفي عنه التشبيه، ثم أُثبت ما شئت إثباتاً مطلقاً؟ هذا خطأ واضح؛ لأنه يستلزم إثبات المحال، وما يستحيل أن يتصف الله تعالى به، كالبكاء والحزن، فالإنسان يعرف أن هذه صفات نقص، ويستحيل أن يتصف الله تعالى بهذه الصفات.

لكن ممكن أن يأتي مفتر ويقول: يبكي لا كبكاء الناس، ويأكل لا كأكل الناس، ثم يذكر آلات الأكل، من المعدة والفم واللسان، ثم يثبت ذلك بنفس الطريق التي يثبت بها صفات الكمال، من الوجه واليدين والاستواء والإتيان.

فهو يقول: إن الله تعالى متصف بهذه الصفات، لكن بلا تشبيه، فيجعل الضابط «عدم التشبيه»، فيثبت ما شاء من الصفات. فهذا منهج فاسد، ولا يصح.

إذن: أراد الشيخ أن يبين: أنه لا يكفي في النفي أن تنفي التشبيه، ثم تثبت ما شئت من صفات؛ لأنه يمكن أن تثبت كل ما يستحيل في حقه تعالى من صفات النقص، أو التي تستلزم الاحتياج، مما هو معلوم بالضرورة العقلية، تنزه الباري جل وعلا عنها.

فيبقى السؤال: ما الذي يثبت في حقه تعالى، وما الذي لا يثبت؟!

وستأتي الإجابة عليه في الصفحات القادمة.

وقوله: (**فإنه يقال لمن نفى ذلك مع إثبات الصفات الخبرية وغيرها من الصفات: ما الفرق بين هذا وما أثبته، إذا نفيت التشبيه، وجعلت مجرد نفي التشبيه كافيا في الإثبات فلابد من إثبات فرق في نفس الأمر**):

الشيخ هنا يوجه سؤالاً، لمن لا يعرف الضابط في إثباتنا لهذه الصفات، ونفينا لها على وجه لا يقتضي التشبيه.

وعليه: فلو قيل لك: ما الفرق بين ما أثبته، وبين ما نفيته؟

فالشيخ الآن سيستعرض جوابه، ويبين أنه ما أصاب كبد الحقيقة.

وقوله: (**فإن قال: العمدة في الفرق هو السمع، فما جاء به السمع به أثبته، دون ما لم يجيء به السمع**):

هو سيقول: عمدتي الكتاب والسنة، فأي صفة جاءت في الكتاب أو السنة أثبتها، وأي صفة ليست فيهما لا أثبتها.

فأنت حينما تسمع هذا الكلام، ربما أعجبك وقلت لقائله: أنت على صواب، ولكن في الحقيقة هذا قصور منك؛ لأن القسمة تقتضي أن هناك:

١/ شيء موجود من الصفات في القرآن الكريم، فهذا تثبته.

٢/ وشيء نفاه القرآن الكريم، **فهذا** تنفيه.

٣/ وشيء سكت عنه القرآن الكريم. ما سكت عنه القرآن الكريم، المقصّر يقول:

أنفيه؛ لأنه لم يرد في القرآن الكريم. ومن هنا يقول شيخ الإسلام هذا قصور.

والصحيح: أن ما سكت عنه القرآن الكريم، بعضه ننفيه، وبعضه قد نثبته. لماذا نثبته؟

لأن العقل اقتضى إثباته، ولأن السمع يقتضي إثباته من لازمه. وننفي شيئاً لم ينفه السمع لأن مقتضى اللفظ يقتضي نفيه.

وأما ما سكت عنه السمع، وليس في العقل مقتضى إثباته ولا نفيه، فهذا نسكت عنه.

وقوله: **(قيل له أولا: السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه، فما أخبر به الصادق فهو حق من نفي أو إثبات، والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه)**:

قوله: (السمع هو خبر الصادق عما هو الأمر عليه في نفسه)؛ لأن الخبر إن كان صادقاً فهو يوافق الواقع، والكذب ما خالف الواقع.

«فما أخبر به الصادق ـ قرآناً أو سنة ـ فهو حق من نفي أو إثبات».

فإن جاءك الخبر: أن الرحمن على العرش استوى، كان موقفك التصديق، وهذا في الإثبات.

وفي النفي: (لم يلد ولم يولد)، وجب التصديق والتسليم؛ لأنه خبر الرسول ﷺ، وإيمانك بالرسول ﷺ يستلزم منك: «تصديقه فيما أخبر»؛ لأنه ثبت عندك بالدليل العقلي، أنه رسول ونبي، فوجب أن تقبل جميع أخباره.

وقوله: «والخبر دليل على المخبر به»:

نقول: لم قبلت الاستواء؟ لورود الدليل السمعي أن هناك استواء.

لم قبلت الوجه؟ لورود الدليل السمعي أن لله تعالى وجها.

«والدليل لا ينعكس»: لدينا اضطراد وانعكاس:

فالاضطراد معناه: إذا وُجِدَ، وُجِدْ، يعني: إذا وجد الدليل، وجد المدلول.

والانعكاس معناه: عدم الدليل هل يستلزم عدم المدلول؟ قلنا: لا يستلزم ثبوته ولا نفيه.

والعلاقة بين الدليل والمدلول أنواع:

١ ـ إذا وجدَ الدليل، وجِدَ المدلول.

٢ ـ إن عدم الدليل، لا يستلزم عدم المدلول، إلا إن كان الأصل النفي أو الإثبات.

٣ ـ إذا عدم المدلول، عدم الدليل.

٤ ـ إن وجود المدلول، لا يستلزم وجود الدليل.

إذن: فمعنى قوله: (والدليل لا ينعكس)، أي عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، فهذا في الصفات. فلو قال لك قائل: إن الله تعالى لم يُثبت هذا، وما دام أنه لم يُثبته فهو منفي عنه؟

فالشيخ يقول: لا ؛ لأنه يجوز أن تكون ثابتة، ولأن الدليل لا ينعكس، فعدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول. ولا يجوز أن تتكلم في حق الله تعالى، لا بإثبات أو نفي إلا بدليل.

وقوله: (فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتا في نفس الأمر، وإن لم يرد به السمع إذا لم يكن قد نفاه): إذن: لابد حتى تنفي شيئاً، من وجود دليل عقلي أو سمعي.

وقوله: (ومعلوم أن السمع لم ينف هذه الأمور بأسمائها الخاصة، فلا بد من ذكر ما ينفيها من السمع، وإلا فلا يجوز حينئذ نفيها، كما لا يجوز إثباتها):

يعني: ما جاء السمع بنفي الحزن ولا البكاء بالاسم الخاص، ولكنه

نفاها بدليل آخر، إما بدليل الالتزام، أو التضمن، أو غير ذلك. وقد ورد في نفي بعضها، كالنسيان قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾.

وقوله: (وأيضاً: فلا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له وينفي):

يعني: ما الفرق بين هذا وهذا: ما الفرق بين البكاء والضحك. ما الفرق بين الاستواء وبين بعض الصفات.

فهو يريد أن يحرر: أن هذه لم تنف عن حق الله تعالى؛ لأنها لم ترد في السمع، بل لسبب آخر. فالشيخ يريد أن يصل لهذا السبب، ويعطينا القاعدة في نفي ما استوجب نفيه.

وقوله: (فإن الأمور المتماثلة في الجواز والوجوب والامتناع، يمتنع اختصاص بعضها دون بعض في الجواز والوجوب والامتناع، فلا بد من اختصاص المنفي عن المثبت بما يخصه بالنفي، ولا بد من اختصاص الثابت عن المنفي بما يخصه بالثبوت):

يعني: لم نفيت هذا، ولم أثبت هذا؟!

فلابد من خاصية في المنفي ميّزته عن المثبت، لا لأنه لم يرد به السمع فقط فتنفيه.

إذن: ما هي هذه الخاصية؟

ما زال الكلام جارياً في بيان هذه الخاصية التي تميز ما يستحق النفي وما يستحق الإثبات.

وقوله: (وقد يعبر عن ذلك بأن يقال: لا بد من أمر يوجب نفي ما نفي ما يجب نفيه عن الله تعالى، كما أنه لا بد من يثبت له ما هو ثابت، وإن كان السمع كافيا كان مخبر عما هو الأمر عليه في نفسه، فما الفرق في نفس الأمر بين هذا وهذا؟):

هذا تعبير آخر عن نفس التساؤل السابق:

ما الفارق الجوهري بين ما ينفي في حق الله تعالى، وبين ما يثبت؟

فلابد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه:

لماذا نفيت ما يوجب نفيه؟ لسبب، ولماذا أثبت لله تعالى ما يجب إثباته؟ لسبب.

ولا يكفي أن تقول: هذا نفيناه؛ لأنه لم يرد به السمع، وهذا أثبتناه لوروده في السمع.

وقوله: (فيقال: كل ما نافي صفات الكمال الثابتة لله فهو منزه عنه، فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الآخر):

هذا جواب التساؤل.

إذن: لماذا تنفي بعض الصفات عن الله تعالى؟ لأنها تضاد صفات الكمال، فمثلاً:

الحياة، صفة كمال لله تعالى، فما الذي يناقضها؟

يناقضها «الموت، والنوم، والسِنَة» فننفيها عن الله تعالى.

طبعاً: ورد القرآن بنفي هذه الأمور، ولكن هذا المثال كنموذج، أنه إذا أثبت صفة كمال، استلزم إثباتها نفي ضدها، فلا يمكن أن يجتمع الشيء وضده، وإنما يجتمع الشيء وضده في عقل القرامطة، فإنهم ينفون الشيء، وينفون نقيضه.

وقوله: (فإذا علم أنه موجود واجب الوجود بنفسه، وأنه قديم واجب القدم):

إذن: العدم يضاد كونه واجب الوجود؛ لأنه هو الذي أوجد هذا العالم، وهو الذي خلق هذا الكون، فهو واجب الوجود. فكيف تتصور أنه في وقت من الأوقات كان عدماً، فننفيه عن الله تعالى.

فهذا هو سبب نفيه، لا أن يقول القائل: ننفيه؛ لأنه لم يرد في السنة إثباته، بل ننفيه لأن لله تعالى صفة كمال، وهو كونه واجب الوجود، والعدم يتنافى مع اتصافه بالقدم فإنه قديم أزلي.

وقوله: (علم امتناع العدم والحدوث عليه):

والحدوث عليه، يعني: لم يكن الله تعالى متصفاً بصفة، ثم اتصف بها. وهذا الحدوث عليه: لازم للأشاعرة الذين يقولون في صفات الترزيق

والتخليق، ولذلك هم يتخلصون من هذا بقولهم: ثم تعلق صلوحي، وتعلق تنجيزي.

وأهل السنة يقولون: ما زال الله تعالى خالقاً رازقاً، فلم تتعطل صفاته ولم تحدث، وما خلقها بعد أن لم يكن خالقاً، وما تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، فكلامه قديم، وهكذا كل صفات الأفعال، فهو قديم أزلي، وإن استلزم ذلك وجود الحوادث وقتاً بعد وقت.

والمتكلمون يلزمهم عندما قالوا:

بأن وجود الأشياء انتقلت من الامتناع الذاتي، إلى الإمكان الذاتي بدون سبب، يلزمهم: أن الله تعالى كان في القديم غير قادر، ثم انتقل من كونه غير قادر إلى القدرة على التخليق بدون سبب. كما ألزمهم به ابن رشد.

فنحن نقول: عُلِمَ امتناع العدم والحدوث عليه. والله تعالى متصف بصفات قديمة ملازمة له سبحانه وتعالى، سواء كانت من الصفات الاختيارية، أو الصفات الذاتية.

وعليه: فالحدوث الذي هو الكلام والفعل الاختياري، ليس هو من الممتنع في حقه سبحانه وتعالى.

وأما الحدوث بمعنى: أنه لم يكن متصفاً ثم اتصف، هذا هو الممتنع.

وقوله: (وعلم أنه غني عما سواه):

من صفاته تعالى: الغنى المطلق، ويستلزم هذا الوصف تنزهه تعالى عن الافتقار إلى أي شيء من الأشياء، فلا حاجة له في الهواء ولا الغذاء...

وهذا الاحتياج من لوازم وصفات المخلوق الضعيف، الذي كان معدوماً فوجد، فهو مفتقر إلى آخر. والله تعالى واجب الوجود، أي وجوده من ذاته، ليس محتاجاً لأحد في وجوده، وليس هو محتاج لشيء في بقاءه وقيوميته سبحانه وتعالى.

فإذا تصورته أنه غنيٌ غنىً مطلقا، فهو منزه عن جميع صفات الافتقار سبحانه وتعالى.

وقوله: (فكل ما نافى غناه فهو منزه عنه، وهو سبحانه قدير قوي فكل ما نافى قدرته وقوته فهو منزه عنه...):

إذا علمت أن الله تعالى كامل في قدرته وقوته، فأي شيء يتنافى مع ذلك فهو منزه عنه.

وأيضاً البكاء ضعف وخور، ولذلك يتنزه الله تعالى عنه؛ لأنه متصف بكمال القوة والقدرة.

وقوله: (وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد):

نحن عرفنا فيما سبق أن بعض صفات الكمال تثبت عقلاً، كالوجود، كما قال الأعرابي: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير...»، وكل حادث لابد له من محدث، فالكون حادث، فأنت بعقلك تعلم أن هناك عظيم خالق، خلق هذا الكون.

بهذه الأفعال تستنبط: أنه عالم، وأنه قادر، وأنه حي موجود، وأنه متصف بصفات الكمال من سمع وبصر...

وأيضاً: حينما ترى هذه الغايات المحمودة في المفعولات، ترى الشمس وحاجة الناس إليها، وترى المطر وحاجة الناس إليه، والشجر وحاجة الناس إليه، تتوصل أن الله تعالى حكيم «يضع الشيء في موضعه»، وإلى أنه رحيم بعباده.

إذن: فالأسماء الحسنى تثبت سمعاً، والعقل يعرف إثبات ذلك، ويعرف نفي ضده.

فإذا عرفت أن الله تعالى عالم، عرفت أنه لا يجهل. وإذا عرفت أنه سبحانه وتعالى حي، عرفت أنه لا يموت، ولا ينام.

وقوله: (فإثبات أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه):

فإذا عرفت أن الله تعالى قادر ـ بالسمع وبالعقل ـ عرفت أنه ليس بعاجز.

وإذا عرفت أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يرى، فهو ليس بأعمى.

وإذا عرفت أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يسمع فهو ليس بأصم.

وإذا عرفت أنه ـ سبحانه وتعالى ـ يتكلم فهو ليس بأبكم.

فإذا أثبت العقل أن الله تعالى قادر، فالعقل هو الذي يثبت لك أن الله تعالى ليس بعاجز.

وإذا العقل أثبت لك أن الله تعالى عالم، فنفس العقل هو الذي أثبت أن الله تعالى ليس بجاهل. فالسمع والعقل متضافرين في إثبات الشيء، وفي نفي أضداد هذا الشيء.

وقوله: (فطرق العلم بنفي ما ينزه عنه الرب متسعة، لا يحتاج فيها إلى الاقتصار على مجرد نفي التشبيه والتجسيم، كما فعله أهل القصور والتقصير، الذين تناقصوا في ذلك وفرقوا بين المتماثلين ، حتى إن كل من أثبت شيئاً احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه):

رجع إلى المسألة الأولى، وهي أصل البحث: وهو أنك تكتفي بتنزيه الله تعالى عن التشبيه، ثم تثبت ما شئت، فهذا تقصير من الذي يسلك هذا المنهج.

وبين الشيخ أن هناك منهجاً خاطئاً، وهو: «التفريق بين المتماثلات».

وقوله: (حتى إن كل من أثبت شيئاً احتج عليه من نفاه بأنه يستلزم التشبيه):

يعني: لما يثبت الأشاعرة الصفات، يقول لهم المعتزلة: إن الصفات أعراض، والأعراض لا تقوم إلا بجسم، والأجسام متماثلة، فإثبات الصفات، يستلزم التجسيم والتشبيه.

وقوله: (وكذلك احتج القرامطة على نفي جميع الأمور حتى نفوا النفي، فقالوا: لا يقال موجود ولا ليس بموجود، ولا حي ولا ليس بحي؛ لأن ذلك تشبيه بالموجود أو المعدوم فلزمهم نفي النقيضين، وهو أظهر الأشياء امتناعا. ثم إن هؤلاء يلزمهم من تشبيهه بالمعدومات والممتنعات والجمادات أعظم مما فروا منه من التشبيه الأحياء الكاملين، فطرق تنزيهه وتقديسه عما هو منزه عنه متسعة لا تحتاج إلى هذا):

هنا عاد وبين، كيف أن الفِرَق مختلفة في مفهوم التشبيه، حتى إن

القرامطة من مفهومهم للتشبيه: أنهم نفوا حتى النفي والإثبات، وقد مر معنا مناقشة مذهبهم.

إذن: فالخطأ جاء من فهمهم للتشبيه، وأنهم ظنوا أن هذا تشبيه «وهو النفي أو الإثبات» وهذا تقصير منهم.

ومن نفى شيئاً فراراً من التشبيه، دون ضابط عقلي صحيح، يلزمه تشبيه الله سبحانه وتعالى بالجمادات أو المعدومات.

وقوله: (وقد تقدم أن ما ينفي عنه ـ سبحانه وتعالى ـ ينفى لتضمن النفي الإثبات، إذ مجرد النفي لا مدح فيه ولا كمال، فإن المعدوم يوصف بالنفي، والمعدوم لا يشبه الموجود، وليس هذا مدحا له؛ لأن مشابهة الناقص في صفات النقص نقص مطلق، كما أن مماثلة المخلوق في شيء من الصفات تمثيل وتشبيه، ينزه عنه الرب تبارك وتعالى):

وهذه مرت معنا في القواعد: وهي أنه ليس في القرآن الكريم نفي محض، وأن النفي الذي في القرآن العظيم يتضمن إثباتاً؛ لأن النفي المحض ليس بكمال.

متى يكون النفي مدحاً؟ إذا تضمن إثبات صفة كمال.

ومعلوم أن المعدوم يوصف بالنفي، ويمكن أن تقول: المعدوم لا يرى، ولا يسمع، ولا يبصر، لكن لم تثبت له صفة كمال؛ لأنه معدوم.

فائدة:

كيف نفهم قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، بناء على هذه القاعدة وهي: «أن القرآن العظيم ليس فيه نفي محض»:

الجواب: الآية استدل بها المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى، ويصبح المعنى: لا تراه.

وقلنا: بناء على القاعدة: الإدراك يأتي بمعنيين:

١ ـ لا تراه.

٢ ـ ولا تحيط به وإن رأته. فأي المعنيين أولى بالحمل؟

الثاني أولى؛ لأننا لو حملنا الإدراك على الرؤية، ما مدحنا الله سبحانه وتعالى، إذ المعدوم أيضاً لا تمكن رؤيته، فليس في كونه لا يرى مدح، ولكي أُبقي على التمدح الموجود في الآية، فأحمل الإدراك على معنى الإحاطة.

وقوله: (والنقص ضد الكمال، وذلك مثل أنه قد علم أنه حي والموت ضد ذلك فهو منزه عنه، وكذلك النوم والسنة ضد كمال الحياة، فإن النوم أخو الموت، وكذلك اللغوب نقص في القدرة والقوة، والأكل والشرب ونحو ذلك من الأمور فيه افتقار إلى موجود غيره، كما أن الاستعانة بالغير والاعتضاد به ونحو ذلك تتضمن الافتقار إليه والاحتياج إليه، كل من يحتاج إلى من يحمله أو يعينه على قيام ذاته وأفعاله فهو مفتقر إليه ليس مستغنيا عنه بنفسه...):

هذا هو المنهج الصحيح في نفي صفات النقص عن الله سبحانه وتعالى.

فالله تعالى منزه عن الأكل والشرب، ومنزه عن النوم والسِنَة، ومنزه عن التعب.

فالشيخ بين المنهج الصحيح، في نفي هذه النقائص عن الله تعالى فقال:

القرآن وصف الله سبحانه وتعالى بأنه حي، وضد الحياة الموت، فالله تعالى منزه عن الموت، وعن النوم والنعاس؛ لأنها تتنافى مع الكمال المطلق لله تعالى.

إذن: هذا هو المنهج الصحيح. فإن قيل لك: لم نفيت الموت والعجز عن الله تعالى؟

لا تقل لأنه لم يرد في السمع، بل قل: لأن الله جل وعلا موصوف بالقدرة، ومنزه عن أضدادها.

ولم ننزه الله تعالى عن الأكل والشرب؟ لأنه سبحانه وتعالى غني غنىً مطلقا، والإنسان الذي يأكل ويشرب هو محتاج، فلو حجزت عنه الماء لمات عطشاً، فهو ضعيف، فهذا هو المخلوق، لكن الله تعالى غني غنىً مطلقا.

فالغني المطلق: يبين أنه ليس محتاجاً إلى شيء من خلقه، ولا تكون حياته بشيء، فهو مستغنى غنى مطلقا.

فهذا هو جوابك في نفي الأكل والشرب عن الله تعالى، لا أن تقول: لم يرد في السمع فأنفيه، فكأنك تقول: لو جاء أنه يأكل ويشرب لأثبته، وهذا غير صحيح.

فصفة الكمال التي تتناقض مع الأكل والشرب وهو ـ الغنى المطلق ـ يستوجب تنزهه عن الأكل والشرب، وعن آلات ذلك، من المعدة والأمعاء، فهذه كلها تنزه الله تعالى عنها، ولا نتوقف ونقول: لم يرد في السمع فلا ننفي ولا نثبت، لا؛ لأن هذه آلات الاحتياج، والله سبحانه وتعالى منزه عن الاحتياج، وعما يستلزم الاحتياج، فهو لكماله المطلق، منزه عن ضد هذا الكمال، وما يستلزم هذا الضد.

وقوله: (فكيف من يأكل ويشرب، والآكل والشارب أجوف، والمصمت الصمد أكمل من الآكل الشارب، ولهذا كانت الملائكة صمدا لا تأكل ولا تشرب):

هذا دليل آخر في نفي صفة نقص عن الله تعالى وهو: الأكل والشرب. جاء في القرآن الكريم وصفه تعالى بأنه صمد ومن معانيها: الذي لا جوف له، والسيد الذي يصمد الناس إليه في حوائجهم.

وقوله: (ولهذا كانت الملائكة صمدا لا تأكل ولا تشرب):

فالملائكة صُمْدٌ يعني: لا جوف لها، ولهذا لا تأكل ولا تشرب.

وهنا نستخدم قياس الأولى: «إذا كانت الملائكة ـ وهي من مخلوقات الله تعالى ـ منزهة عن الأكل والشرب، فالخالق سبحانه وتعالى أولى بالتنزه من ذلك».

إذن: استخدمنا عدة أدلة في تنزه الله تعالى عن الأكل والشرب:

١ ـ كونه غني غنىً مطلقا.

٢ ـ وكونه صمد.

٣ ـ وقياس الأولى السابق.

وقوله: (وقد تقدم أن كل كمال ثبت لمخلوق فالخالق أولى به):

قلنا سابقاً لابد لهذه القاعدة من قيد وهو:

«كل كمال ثبت للمخلوق ـ يليق بالخالق ـ فالخالق أولى به» أو «كل كمال للمخلوق ـ لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ فالخالق أولى به». لماذا أضفنا هذا القيد؟

لوجود كمالات في المخلوق لا تليق بالخالق، ولأن فيها نقص بوجه من الوجوه. كالأكل، فإن المخلوق الذي يأكل أفضل من الذي لا يأكل، فهي صفة كمال من وجه، وصفة نقص من وجه آخر وهو: «الاحتياج».

وكصفات التشهي والشهوة، فهي في الإنسان كمال، لكنها نقص من جهة الاحتياج.

وأما الكمالات التي للمخلوق، ولا نقص فيها بوجه من الوجوه، فالله تعالى أولى بها، كالعلم والسمع والبصر والإرادة...

وقوله: (وكل نقص تنزه عنه المخلوق، فالخالق أولى بتنزيهه عن ذلك، والسمع قد نفي ذلك في غير موضع كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ والصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب. وهذه السورة هي نسب الرحمن، وهي الأصل في هذا الباب.

هنا: الملائكة أفضل من الإنس من حيث تنزهها عن الأكل والشرب، فصار كمالاً في حقها، فالخالق أولى بهذا الكمال منها؛ لزيادة مقدار الغنى فيها عن الإنسان، فالإنسان فيه شيء من الاحتياج، أما الملائكة فاستغنت، فيكون الله تعالى أولى بهذا الكمال منها.

وقوله: (وقال في حق المسيح وأمه: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ فجعل ذلك دليلا على نفي الألوهية، فدل على تنزيهه عن ذلك بطريق الأول والأحرى):

هذا دليل آخر على تنزه الباري جل وعلا عن الأكل والشرب:

ما وجه الدلالة من هذه الآية على تنزه الباري عن الأكل والشرب؟

لما ادعى النصارى في حق عيسى عليه السلام أنه إله، فالله تعالى بَيَّنَ، إذ كيف يكون إلها وهو يأكل ويشرب، فأكله وشربه يدل على أنه ليس بإله، أي: أن الأكل والشرب يتنافى مع الألوهية. فنستنبط من ذلك: أن الله تعالى لا يأكل ولا يشرب، وهو منزه عن ذلك.

إذن: الأدلة في تنزه الله تعالى عن الأكل والشرب ما يلي:

١ ـ كونه غني غنىً مطلقا.

٢ ـ وكونه صمد.

٣ ـ وقياس الأولى.

٤ ـ ما ذكره سبحانه وتعالى: من أن الأكل والشرب يتنافى مع الألوهية.

وقوله: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك):

إذا كان الله تعالى منزه عن الأكل والشرب، فهو منزه عن آلة ذلك.

إذ الأكل والشرب يستلزم وجود آلات، كالمعدة والكبد والطحال. فإذا تنزه الله تعالى عن شيء، فهو يتنزه عما يستلزم ذلك الشيء.

وقوله: (بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو سبحانه موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل، أكمل ممن لا يقدر على الفعل):

لقوله تعالى ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج: ١٦]، والفعل من لوازمه «اليد»، فلم يأت الخبر بنفي اليد، بل جاء بإثباتها فهو سبحانه وتعالى متصف بها.

والعمل والفعل صفة كمال، والذي يفعل أكمل من الذي لا يفعل، فهي صفة كمال، والرب سبحانه وتعالى متصف به ـ الفعل ـ ، وما دام يتصف به، فلا مانع من أن يتصف بآلات الفعل وهي اليد.

وقوله: (وهو سبحانه منزه عن الصاحبة والولد وعن آلات ذلك وأسبابه، وكذلك البكاء والحزن هو مستلزم للضعف والعجز، الذي ينزه الله عنه، بخلاف الفرح والغضب فإنه من صفات الكمال، فكما يوصف بالقدرة دون العجز، وبالعلم دون الجهل، وبالحياة دون الموت، وبالسمع دون الصمم، وبالبصر دون العمى، وبالكلام دون البكم، فكذلك يوصف بالفرح دون الحزن، وبالضحك دون البكاء ونحو ذلك):

كيف ننفي عن الله تعالى الصاحبة والولد؟

نقول: السمع نفى عنه ذلك بقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، فينفي عنه الصاحبة والولد وما يستلزم ذلك.

ولماذا ننزه الله تعالى عن البكاء والحزن؟

لأنهما دليل على الضعف، والله تعالى قوي سبحانه. وإذا كان البكاء والحزن صفة نقص في المخلوق يتنزه عنها، فالله تعالى أولى بالتنزه عنها.

إذن: عرفنا وفهمنا قاعدة الشيخ، فلا يكفي أن تنفي الحزن والبكاء؛ لأنه لم يرد به السمع، هذا لا يكفي؛ لأن الدليل يطرد ولا ينعكس.

وقوله: (وأيضاً فقد ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنه سبحانه لا كفؤ له، ولا سمي له وليس كمثله شيء):

يعني: أن التمثيل باطل عقلاً وسمعاً. ما الدليل السمعي على بطلان التمثيل؟!

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾، وقول النبي ﷺ: (أجعلتني لله نداً)[1].

قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، استفهام إنكاري، فيكون المعنى: لا سمي له، والمراد هنا: نفي العلم، ونفي العلم، أبلغ من نفي السمي.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: الكاف صلة زيدت للتأكيد، فيكون المعنى (ليس مثله شيء)، فهنا قدرنا أن الكاف زائدة.

وثم قول آخر: يقدر أن «مثله» زائدة، فتكون: (ليس كهو شيء).

وثم قول ثالث: وهو أنه ليس في الآية زيادة، وإنما هذا مثل قول العرب: مثلك لا يفعل هذا، يعني: أنت لا تفعل. والراجح: القول الأول.

وما الدليل العقلي على نفي التشبيه؟!

الجواب: أن القول بالتماثل والتشابه، يقتضي التناقض.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١/٢٤١، ٢٢٤). وأخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة (٩٨٨).

فلو أن أحداً شبه وقال: يد الله تعالى كأيدينا، استلزم هذا القول الوقوع في التناقض.

ما وجه التناقض هنا؟

أنك تعلم أن صفات الله واجبة الوجود، لم يسبق بعدم، ولا يلحقه عدم. فالمماثلة والمشابهة: اشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع، وهذه هي المماثلة الممنوعة، لا مطلق التشابه، ولماذا يمنعها العقل؟

لأنه إذا اشتركا فيما يجب فقلت: يد الله تعالى كأيدينا، فأنت أشركت يد المخلوق فيما يجب ليد الخالق، من البقاء وعدم الفناء، وأنها لم تسبق بعدم.

وأنت تقول: إنها يد مخلوق، ثم قلت في يد الخالق التي لها هذه الصفات: أنها مثل يد المخلوق، فكأنما هي واجبة جائزة، وهذا تناقض؛ لأنه جمع بين الوجوب والجواز.

فالله تعالى لا يشبه شيئاً من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، وهذه هي المشابهة الممتنعة. أما المشابهة في الأسماء فالله تعالى الذي قال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾، أطلق على المخلوق أسماء، مثلما أطلق على نفسه، فهذه مشابهة جائزة غير ممنوعة، وإن سميت مشابهة.

وقوله: (فلا يجوز أن تكون حقيقتة كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيعلم قطعا أنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة ولا السموات ولا الكواكب ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض، ولا الآدميين ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر):

قد دل العقل على أن الله تعالى ليس كالمخلوقات.

وأنه إن كان التباين موجود بين مخلوق ومخلوق، وإن اشتركا في بعض الصفات، فالتباين بين الخالق والمخلوق من باب أولى.

وبالتالي: إن دل العقل والسمع على أن الله تعالى لا يشابه أحد، فليست حقيقته تعالى كحقيقة المخلوق، ولا حقيقة المخلوق كحقيقته جل وعلا.

«بل يعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد من مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر».

وقوله: (فإن الحقيقتين إذا تماثلتا: جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجبا بنفسه غير واجب بنفسه، موجودا معدوما وذلك جمع بين النقيضين):

هذه العبارة تأكيد للدليل العقلي، في نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق.

وذكر الشيخ التشابه الممتنع وعبّر عنه بقوله: «جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها».

وقوله: (وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، أو يد كيدي، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا).

لأنه إن قال: بصر الله تعالى كبصري، عُلِمَ أن بصر المخلوق كان معدوماً فوجد، أما بصر الخالق فلا.

فكيف تشبه بصر المخلوق ببصر الخالق، والاشتراك كما ذكرنا يلزم منه التناقض.

وقوله: (وليس المقصود هنا استيفاء ما يثبت له، ما ينزه عنه، واستيفاء طرق ذلك؛ لأن هذا مبسوط في غير هذا الموضع، وإنما المقصود هنا التنبيه على جوامع ذلك وطرقه، وما سكت عنه السمع نفيا وإثباتا، ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه فلا نثبته ولا ننفيه، فنثبت ما علمنا ثبوته،

ونفي ما علمنا نفيه ونسكت عما لا نعلم نفيه ولا إثباته، والله سبحانه وتعالى أعلم):

بين الشيخ في نهاية القاعدة الموقف الصحيح وهو:

١ ـ أن ما ثبت سمعاً وعقلاً نثبته.

٢ ـ وما نفاه العقل والسمع ننفيه.

٣ ـ وما سكت عنه السمع والعقل نسكت.

وثمَّ صفات تثبت بالسمع فقط دون العقل، وهي الصفات الخبرية، كالاستواء والوجه والنزول.

قوله: (القاعدة السابعة) ـ **(أن يقال: إن كثيراً مما يدل عليه السمع يعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبين ما يستدل به العقل، ويرشد إليه، وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع؛ فإنه سبحانه وتعالى بين من الآيات الدالة عليه، وعلى وحدانيته، وقدرته، وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما بين أيضاً ما دل على نبوة أنبيائه، وما دل على المعاد وإمكانه):**

هنا يبين الشيخ منهج السلف في الاستدلال.

وظن كثير من المتكلمين أن السلف يعتمدون على الدلالة السمعية فقط، ونحن نقول: لا، بل السلف لا يمنعون من الاستدلال بالعقل، حتى في الأمور الغيبية كصفات الله سبحانه وتعالى. والقرآن الكريم فيه شيء من ذلك.

ففي القرآن الكريم جملة من الأدلة العقلية الدالة على ربوبية الله تعالى ووحدانيته تعالى، وعلى صدق الأنبياء، والدلالة على علم الله تعالى وقدرته وحياته.

وهذه سمعية من وجه، عقلية من وجه:

فكونها سمعية: هو ورودها في القرآن الكريم، وكونها عقلية: هو أن القرآن نبه عليها، إما بالآيات وإما بقياس الأولى.

ومن هنا يتبين خطأ من يظن أن السلف لا يقبلون العقل أو يرفضونه، والواقع أن السلف لا يرفضونه بل يستدلون به. وسيتبين لنا أنهم يرفضون أمراً آخر وهو: أن يتعارض العقل مع النقل.

وهناك مجموعة من الآيات الدالة على الله سبحانه وتعالى: كدليل العناية، ودليل الخلق والاختراع، فإنها تدل على إيقاظ الفطرة على معرفة الله سبحانه وتعالى. وممن نبه إلى ذلك ابن رشد.

وقد استفاد بعض المتكلمين من ذلك، عندما يسردون أدلة وجود الله تعالى من أدلة القرآن فمثلاً:

الأشعري في رسالته لأهل الثغر، يستدل بتطور الإنسان، من نطفة، إلى علقة، إلى مضغة، إلى أن يكون طفلاً، ثم شاباً، ثم شيخاً.

فهذا التنقل فيه ـ أيضاً ـ إيقاظ للفطرة بأن هناك خالقاً. وأنت إن تأملت في خلقك، وبديع تصويرك، ونظرت في هذا الكون، وما فيه من شمس وقمر...، هذه كلها إن تأملتها، أيقظت فيك الفطرة بأن هناك خالقاً مدبراً. وكذا دليل التمانع دليل عقلي على إثبات ألوهية الله تعالى وربوبيته: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ **[الأنبياء: ٢٢]**.

قوله: «وقدرته»، والدليل العقلي على القدرة هو: أن الفعل يدل على القدرة، قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ **[يس: ٨١]** وهذا قياس الأولى. فالله سبحانه وتعالى قادر على الإعادة، وهذا أيضاً من الأدلة العقلية التي تأتي في القرآن الكريم؛ لبيان جواز الإعادة، فليست بممتنعة ولا مستحيلة.

- فتارة يستدل بخلق السماوات والأرض، وهي أكبر من خلق الإنسان، وبالتالي: من استطاع أن يخلق هذا الكون الهائل، قادر على خلق الإنسان، وإعادته مرة أخرى.

- وتارة يستدل على المعاد بنفس الخلق قال تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾ **[الروم: ٢٧]** وقال سبحانه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ﴾ **[يس: ٧٨]**، فاستدل سبحانه بالخلق ابتداء على جواز الإعادة، ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾، أهون عليه، بالنسبة لعقولنا، وليس في الواقع ونفس الأمر بل الكل في قدرته سبحانه سواء.

- وتارة يستدل بأمثلة من الواقع كقصة عزير، وقصة القتيل في قوم موسى،

وقصة أصحاب الكهف، وبعض ما ورد عن أصحاب النبي ﷺ.

وقوله: «وعلمه»، الإتقان يدل على العلم، فالإتقان هو الدليل العقلي على العلم، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، فإذا خلقه دل على أنه يعلم كيف يخلقه.

إذن: أخطأ المتكلمون في ظنهم، أن السمع دليل خبري محض، ولذلك لم يستفيدوا من الدلائل العقلية الموجودة في القرآن الكريم.

مثال: قال تعالى: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: ١٨]، وقال سبحانه: ﴿فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٢٠].

ماذا نستطيع أن نستنبط من هذه الآيات والبراهين من الدلائل في جملة العقائد؟

فيها من الدلائل ما يلي:

١ ـ صدق النبي ﷺ في دعواه.

٢ ـ إثبات القدرة.

٣ ـ إثبات المعاد، فالذي جعل الحياة في جماد، أليس قادراً بالإعادة مرة أخرى.

٤ ـ الدلالة على ربوبية الله تعالى:

هناك آيات، كالشمس والقمر، ولكن هذه آيات رتيبة يألفها الناس كل يوم، فالإلف والعادة، أنستهم أن يتفطنوا لما فيها من الربوبية.

لكن العصا تصير حية، أليس فيها دلالة على ربوبية الله تعالى وخلقه؟! بلى.

٥ ـ سعة العلم، وأنه يعلم الجزئيات والكليات. وفي هذا رد على الفلاسفة؛ لأنه قال: ربي خلقني وأرسلني، وهو سيصدقني.وفيها كل صفات الله تعالى، أنه حي موجود، يسمع ويرى، فعال لما يريد، وفيها إثبات الهيمنة، والتخليق، وغير ذلك.

إذن: هذه الآية: توقظ فيك دلائل الفطرة من ربوبيته الله تعالى وعظمته وكبريائه.

وليس هذا كلام عاطفي إنشائي، وإنما هو كلام عقلي، فأنت لو رأيت عصا، ثم صارت حية تسعى، تشعر بنوع من الخوف والرهبة والإجلال لله سبحانه وتعالى.

وهذا يدلنا: على أن المعجزة ليست دلالتها محصورة على صدق النبي ﷺ كما توهم المتكلمون[1]، وبالتالي ظنوا أن أدلتهم التي أقاموها لإثبات وجود الله تعالى هي الأساس، فما عارض هذه الأدلة وجب تأويله أو تفويضه، على اختلاف فيما بينهم. ونحن نقول لهم: إثبات وجود الله تعالى ليس متوقفاً على أدلتكم، فهاهنا دليل قائم بذاته على ربوبية الله تعالى وألوهيته.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: والمعجزة لا تقتصر دلالتها على إثبات صدق النبي ـ كما يرى إمام الحرمين ـ بل إن علماء السلف يرون أنها موصلة إلى إثبات توحيد الربوبية، وإثبات صفاته تعالى، وإثبات المعاد، وأنها طريقة شرعية إذ استخدمها الأنبياء مع أقومهم، فموسى ﷺ أقام الحجة على فرعون وقومه ـ الذين أنكروا ربوبية الله سبحانه وتعالى ـ مستخدماً المعجزات التي أيده الله بها، ولقد استدل شيخ الإسلام بقصة موسى مع فرعون مثبتاً صحة دلالة المعجزات كطريق لإثبات الربوبية.
ولقد تابع ابن القيم شيخه في أهمية المعجزة كطريق من الطرق الموصلة إلى إثبات الصانع، بل هي من أقوى الطرق لقوة ارتباطها بمدلولاتها، إذ هي تجمع بين دلالة الحس والعقل، ودلالتها ضرورية، والله سماها آيات وبينات بذلك. ومما يجدر ذكره أن البيهقي قد حكى أن بعض مشايخه سلكوا في إثبات الصانع وحدث العالم، طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة وذلك (لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها).
والواقع أن من يتدبر أحوال الرسل لا يجدهم يأمرون الكافر إذا أراد الإيمان والصبي إذا بلغ، أن ينظر أولاً في إثبات وجود الله وصفاته، وبعد ذلك ينظر في جواز الرسالة وإمكانها، وأن الله حكيم لا يظهر المعجزة على يد كذاب، بل كانوا يدعون الناس دون فصل بين الإيمان بالله والإيمان بهم، ويؤسسون إيمانهم بالله وإيمانهم بهم على المعجزة نفسها، فالمعجزة إذا ظهرت وشاهدها الإنسان كانت من أعظم الأدلة على وجوده سبحانه وقدرته وعلمه، وعلى صدق الرسول وأنه مؤيد من الله.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٩٦ ـ ٤٩٨ بتصرف]

إذن: فما حكاه الله تعالى عن الأنبياء من آياته الدالة على صدقهم، متضمنة أيضاً دلائل أخرى على ربوبيته وقدرته وقهره وتصرفه سبحانه وتعالى.

فمثلاً: آية صالح عليه السلام: ناقة تخرج من صخرة، فيها دليل على جملة العقائد من: أنه يحي الموتى، وأنه على كل شيء قدير، فعال لما يريد، خالق رازق متصرف، وعلى النبوة، والبعث والمعاد. فما دام أن الله تعالى أخرجها من هذه الصخرة من غير عادة ولا طبيعة، فهو قادر على إعادة البشر. فهي: مشاهدة ملموسة من أقوى البراهين.

وقوله: **(فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها)**:

فقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ فهي شرعية عقلية[1]: شرعية، لورودها في القرآن.

وعقلية، لبيان أن الصانع معروف بصنعته.

فمثلاً: لو أن أحداً من الناس صنع ساعة، ثم جاء شخص وقال عنه: هذا جاهل لا يفهم، والساعة موجودة مضبوطة، فماذا ستقول له؟ لا يعرف الساعة وهو الذي صنعها، شيء عجيب ألا يعلمها، وهو الذي صنعها.

فمن زعم أن الله تعالى لا يعلم، كالفلاسفة، كان قولهم أمر عجيب، إذ قولهم يتنافى مع الفطرة، ومع الدلالة الضرورية القائمة بالنفس.

إذن: فالآية السابقة عقلية؛ لأنها تتضمن استدلالاً عقلياً.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: فالنظر العقلي لا يرتبط بالضرورة بالصيغة الأرسطية للاستدلال العقلي، بل هو في مقابل الاستدلال السمعي، وقد يكون باستخلاص النتيجة العقلية التي يدل عليها النظر في مقدمة واحدة، أو مقدمات متعددة. وقد يكون باستخلاص اللوازم الضرورية المترتبة على مضمون تلك المقدمة الواحدة، أو المقدمات المتعددة حسب ما تدعو إليه حاجة الاستدلال. وبالضرورة كان لدى علماء المسلمين ـ كما كان عند غيرهم ـ أنظار عقلية خاصة بهم قبل أن يعرفوا المنطق الأرسطي. وكذلك فإن كلمة البرهان كلمة قرآنية واضحة المدلول عند مفكري المسلمين ومتداولة على أقلامهم دون أن يلتصق بها أي مفهوم أرسطي.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٢٢٢]

وبيّن الشيخ: (أن الأمثلة المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية).

وقوله: (وكثير من أهل الكلام يسمى هذه (الأصول العقلية) لاعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط، فإن السمع هو مجرد إخبار الصادق، وخبر الصادق - الذي هو النبي - لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول بالعقل):

هنا بين الشيخ خطأ المتكلمين في نظرتهم للسمع: «الكتاب والسنة»، وذكر أن نظرتهم قاصرة، حيث ظنوا أنها مجرد أوامر ونواهي وأخبار، وأنها لا تحتوي على دلائل عقلية، ومن ثم: فما استفادوا من الأدلة العقلية الموجودة في القرآن العظيم.

ونتج عن هذا الظن الفاسد: أنه يوجد تعارض بين العقل والنقل، وهذا يترتب عليه أخطاء أخرى سنبينها إن شاء الله تعالى.

وقوله: (ثم إنهم قد يتنازعون في الأصول التي تتوقف إثبات النبوة عليها):

الآن سنعرض لملخص المشكلة عند المتكلمين في هذه المسألة:

معلوم أن السمع هو ما جاء به النبي ﷺ قرءانا وسنة.

لكن عند أهل الكلام أصول عقلية سابقة لثبوت النبوة.

فهذا الذي يأتي ويقول للناس: أنا نبي أو رسول، فإن كلامه هذا يتضمن وجود إله، فإثبات وجود الله تعالى يسبق إثبات النبوة.

ثم الإله، لابد أن يكون عالماً، قادراً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، موجوداً، ليس بطبيعة ولا علة، بل هو فاعل مختار.

فأنت إن أَثْبَتَ ذلك، ثم جاءك النبي وقال: إني نبي، فقد ثبت عندك عقلا ما يسبق وجود النبي، والذي هو دليل على صحة دعواه. فحينها تنظر إلى الدليل عنده، وهل هذا الدليل الذي يأتي به عقلي أو وضعي؟ على اختلاف بينهم، وبعدما ثبت أنه نبي عندك تقبل كلامه.

ولهذا أي شيء يأتي به النبي، فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته، لا نقبله إلا إذا كان متأيداً بالدليل العقلي. لكن إذا جاء بكلام يتعارض مع الأصول العقلية، فإما أن نؤوله أو نرده:

نؤوله إن كان ثابتاً ثبوتا قطعياً كالقرآن الكريم، ونرده إن كان أحاديث آحاد.

«فهذا ملخص لمشكلة المتكلمين»!!

وقوله: (فطائفة تزعم أن تحسين العقل وتقبيحه داخل في هذه الأصول، وأنه لا يمكن إثبات النبوة بدون ذلك، ويجعلون التكذيب بالقدر مما ينفيه العقل):

وهؤلاء هم المعتزلة قالوا: قبل أن نثبت النبي، لابد أن نثبت التحسين والتقبيح العقلي، أي أنك تقول: إن الله تعالى لا يفعل القبيح.

لماذا هم يقولون بهذا الأصل؟

رداً على الأشاعرة، الذين يعارضون أن يكون التحسين والتقبيح من الأصول[1]، وبالتالي: فهم «الأشاعرة»، يُجَوِّزُونَ أن يفعل الله تعالى أي شيء.

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ التحسين والتقبيح عند إمام الحرمين فقال: وعنده... ولا حسن إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح إلا ما قبحه الشرع.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٨٠]

ويقول الشيخ: عرف إمام الحرمين الحُسن: بأنه ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبيح: ما ورد الشرع بذم فاعله، وذلك نتيجة لمعتقده: أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه. والصحيح أن العقل والفطرة السليمة يدركان قبح الأشياء وحسنها قبل ورود الشرع.

فلا شك أنهما يدركان قبح الظلم وهتك الأعراض والاعتداء على الآخرين، كما يدركان حسن الأخلاق الحميدة من الصدق والوفاء وإغاثة الملهوف وإطعام الجائع وكسوة العاري وعلاج المريض. يقول شيخ الإسلام: (وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم...) ومعنى ذلك أنهم لا يجعلونه أساس التكليف إلا بشرع، ويرى شيخ الإسلام أن نفي ذلك (هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي، قالوا وإلا: فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحدٌ من سلف الأمة ولا أئمتها).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣٤]

وقال: واستخدم إمام الحرمين مسلك السبر والتقسيم في إثبات أن الحسن ليست صفة ذاتية في الأمر القبيح وإنما يقبح الشيء؛ لأن الشرع قد نهى عنه. إذ حصر احتمالات=

ومن هنا يرد عليهم المعتزلة ويقولون: ما دمتم تجوزون أن يفعل الله تعالى أي شيء، فيمكن أن يأتي شخص ويقول: أنا رسول، ويأتي بمعجزة تأيده، ويمكن أن الله تعالى أيده وهو كاذب.

إذن: لابد أن تعتقد اعتقاداً جازماً أن الله تعالى منزه عن القبيح، ومن القبح أن يؤيد الكذاب. ما الذي ينبني على قولهم؟

قالوا: لما كان من الأصول العقلية السابقة لإثبات النبوة التحسين والتقبيح، فإن العقل يقول: إن الظلم قبيح في حق الله تعالى، فالله سبحانه لا يظلم أحداً، وعليه: فالله تعالى لا يقدّر على أحد شيئاً، فوصلوا إلى القول بنفي القضاء والقدر وأنه لا قدر.

فجعلوا إنكار القضاء والقدر مما يقتضيه العقل، وإلا لم تثبت النبوة.

معنى قولهم: كأنهم يقولون: إن قلتم بوجود القدر، وأن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، ما ثبتت النبوة.

= رجوع الوصف، إذا وصف الشيء بكونه قبيحاً إما إلى:

١ ـ نفسه أو صفة نفسه.

٢ ـ أنه لا يرجع إلى نفسه، ولا إلى صفة نفسه.

ثم أبطل الاحتمال الأول، فالقتل ظلماً يماثل القتل قصاصاً، ومن جحد ذلك فإنه يجحد مالا يجحد.

وكذلك تقبح أفعالاً من الكبير لا تقبح من الصغير. ثم إذا ثبت الاحتمال الثاني وبطل الأول: فإما أن يكون القبيح قبيحاً:

١ ـ لورود الشرع بالنهي عنه.

٢ ـ أو لأمر غير الشرع وغير القبيح.

ولا يصح الثاني؛ لأنه يستحيل أن تقبح صفة من أجل صفة أخرى. هذا ما سلكه إمام الحرمين مثبتاً أن القبيح إنما كان قبيحاً لورود الشرع بالنهي عنه.

ثم قال الشيخ وفقه الله تعالى: وقول إمام الحرمين أن القبيح إنما كان قبيحاً لورد الشرع بالنهي عنه، يلزم عن هذا القول أن الناس لا يعرفون قبيحاً قبل ورود الشرع وهذا باطل، فالبشرية تعارفت على أمور قبيحة قبل ورود الشرع، ويأتي الشرع تارة بتأكيد قبح ما تعارفت عليه البشرية من أنه قبيح.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٠ ـ ١٨٢]

ونحن نقول لهم: زعمكم أن هذه من الأصول العقلية ليس صحيحاً، فهذه أمور يهتدي إليها العقل بفطرته، ولا تتوقف على الأدلة التي تستدلون بها.

ومعلوم: أن الله تعالى منزه عن الظلم، ولكن ليس الظلم كما تفهمونه أنتم. والله تعالى منزه عن فعل القبيح، ولكن ليس القبيح الذي هو من أفعال الناس؛ لأنهم من مشبهة الأفعال.

هم نزهوا الله تعالى في الصفات، لكن في الأفعال جعلوا من صفات الإنسان ما نفهمه نحن حسن وقبيح، ألزموا بذلك صفات الله تعالى، فكان كما قال أهل العلم: أنهم مشبهة الأفعال.

والإيمان بالقضاء والقدر من مقتضيات ربوبية الله تعالى، وأن إنكار القضاء والقدر يتنافى مع ربوبيته تعالى.

قصتان في هذا المقام:

القصة الأولى: عمرو بن عبيد، مشهور بالزهد، جاءه أعرابي سُرقت ناقته فقال: يا عمرو ادع الله لي أن يعيد لي ناقتي التي سُرقت، فقال عمرو: اللهم إن هذا الأعرابي لم يكن يريد أن تُسرق ناقته فسرقت، اللهم فارددها عليه، فقال الأعرابي: لا أريد دعاءك، فقال عمرو: لماذا؟ فقال: لم يرد أن تُسرق فسرقت، أخشى أنه يريد أن يعيدها فلا ترجع. فتفطن على أن عدم الإيمان بالقضاء والقدر، نقص في الربوبية.

القصة الثانية: جاء قدري يناقش مجوسي، والقدري: يرى أن الشر من فعل الشيطان، فقال القدري: إن الله تعالى لم يقدّر ذلك، فقال المجوسي: يعني أن الشيطان هو الذي نشر الشرور، إذن: فقد غلبت إرادته، فأنا مع القوم؛ لأن الشيطان إرادته أقوى.

فكأنما يجوزون أن يقع في ملك الله تعالى مالا يشاء ومالا يريد، وهو نقص في الربوبية.

فأنت إن جوّزت أن يقع في ملك الله تعالى مالا يشاء، فقد نقّصت في ملك الله جل وعلا من حيث لا تعلم.

انظروا لخطأ المعتزلة الذين قعدوا للتحسين والتقبيح العقلي، ورتب عليه: نفي القضاء والقدر، وجعل نفي القضاء والقدر شرطاً في إثبات النبوة، فإذا لم تنفه ما ثبتت النبوة، وهذا من أبطل الباطل.

ونحن نقول لهم: إن الله تعالى بصفاته، يثبت عندنا حتى بالآية والمعجزة، فالعصا التي جاء بها موسى ـ كما أنها تدل على صدقه ـ تدل على سائر صفات الله تعالى، أنه موجود وخالق...

إذن: فثبوت النبوة ليست متوقفة على ما يزعمون.

مع أن إثبات وجود الله تعالى فطري في النفس البشرية، وما وجدنا أحداً أنكر وجود الله تعالى، وحتى من ينكرون ربوبية الله تعالى، فهم إنما ينكرونها في الظاهر بألسنتهم، وأما في قلوبهم فكما بيّن القرآن الكريم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

والخلاصة:

أن المعتزلة جعلت الحسن والتقبيح العقليين، أصولاً تسبق إثبات النبوة.

وقوله: **(وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول، وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها)**:

هذه الطائفة من «معتزلة وأشاعرة» مشتركون في نفس المشكلة يقولون:

أولاً: لأجل أن أثبت نبوة النبي ﷺ، لابد أن نثبت وجود الله تعالى.

ثانياً: عندهم دليل ثبوت وجود الله تعالى هو: «الجواهر والأعراض»[1].

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ تعريف إمام الحرمين للجوهر والعرض ثم نقده فقال: الجوهر: (هو المتحيز، وكل ذي حجم متحيز)، العرض: (هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح...).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٠٩]=

ثالثاً: قالوا: حدثُ العالم لا يمكن إلا بإثبات الجواهر والأعراض، وإثبات حدوثها.

ثم عندهم قاعدة هي الأساس في نفي الكثير من الصفات الخبرية وهي: (مالا يخلو من الحوادث فهو حادث).

فكيف يثبتون حدوث العالم؟

يقولون: العالم أجسام وصفات. وبعضهم يعبّر بقوله: جواهر وأعراض. فيقولون: هذه الأجسام لا تخلو من الصفات أو الأعراض[(١)].

= ثم قال: من المصطلحات التي عرضها إمام الحرمين العرض، وعرفه بأنه مالا يبقى وجوده، وشيخ الإسلام يرى أن جمهور العقلاء يرفضون هذا القول، ويرون أنه مخالف للحس والضرورة، كقول النظام بأن الأجسام لا تبقى.

وفي موضع آخر يقول: (فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر والفرد، وطفرة النظام وامتناع بقاء العرض زمانيين ونحو ذلك، فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء من الصحابة وغيرهم، وإن خطر ببال أحدهم تبين له أنه كذب، فإن القول الباطل الكذب هو من باب ما لا ينقض الوضوء...) ويعني بذلك: كثرته بحيث لا يحصره عدد، وإنما كان زعمهم بأن العرض لا يبقى زمانيين باطلاً؛ لمعارضته الضرورة الحسية.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٢٩]

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ عن استخدام المتكلمين لهذه الألفاظ:

وقد رأينا في الفصل السابق أن إمام الحرمين يعنى بتحديد مفاهيم بعض المصطلحات الغريبة التي يستخدمها في مسائل العقيدة ودلائلها بما لم يعهد استعماله في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين في بيان تلك المسائل والدلائل ومن ذلك ألفاظ الجوهر والعرض والجسم.... الخ.

والواقع أن شيخ الإسلام لا يعارض استعمال هذه الألفاظ في مباحث العقيدة لذات الألفاظ نفسها، ولكن كونها تتضمن معاني مجملة بعضها صحيح وبعضها باطل بالنسبة لله تعالى، فإذا أطلقت على الله تعالى أو نفيت عنه دون بيان لمعانيها تضمن ذلك إما إثبات معانٍ صحيحة، ومعانٍ باطلة في حق الله تعالى أو نفيها عنه.

ولأن المتكلمين قد يجدون تلك الألفاظ بمعانٍ مخالفة للمعاني التي يثبتها الكتاب والسنة لله تعالى أو ينفيها عنه، فلا يصح استعمال تلك الألفاظ بتلك المعاني المخالفة، بل يجب عرض معانيها على الكتاب والسنة لقبولها أو رفضها.

ومن جهة أخرى فإن مسائل العقيدة ودلائلها في الكتاب والسنة لم تعلق على تلك الألفاظ=

ثم إن الأعراض حادثة؛ لأن الجسم عبارة عن جواهر، تكون متفرقة فتجمعت، أو مجتمعة فتفرقت، وهذا يسمونه «حدوث».

فالآن: الجوهر لا يخلو من عرض، والعرض حادث، فما لا يخلو من الحوادث فهو حادث.

وبالتالي: يترتب عندهم: إنكار كل الصفات الخبرية، بدعوى أنه عندنا قاعدة عقلية وهي: «مالا يخلو من الحوادث فهو حادث». فلو أثبتنا هذه الصفات وهي حادثة، للزم حدوث الرب، وبالتالي: لا تثبت النبوة، فلابد من أن تقدّم العقل على النقل.

= أو تلك المصطلحات الغريبة... فاستعماله إنما يكون في حدود الضرورة وبالضوابط السابقة، وتبعاً لمطابقة معانيها لمعاني الكتاب والسنة، يقول شيخ الإسلام: (فالسلف والأئمة، لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر، والعرض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه الألفاظ فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات...).

وإذا كان شيخ الإسلام يرى عدم إطلاق هذه الألفاظ المجملة على الله تعالى أو نفيها عنه، فليس ذلك مصيراً منه إلى رفع النقيضين بل لما يتضمنه إطلاقها نفياً وإثباتاً من إثبات الحق والباطل لله تعالى ونفيهما عنه وهو مسلك خاطئ في عرض العقيدة، الأمر الذي يوجب تحديد المفاهيم الصحيحة لتلك الألفاظ قبل إطلاقها على الله تعالى نفياً أو إثباتاً.

ولقد عرض شيخ الإسلام نماذج لهذه الألفاظ المجملة وما تتضمنه من حقٍ ومن باطل، فالمعتزلة عندما ينزهون الباري تعالى عن الأعراض والحدود والأحياز والجهات والجسمية لا يقصدون تنزيه الباري تعالى عما يجب تنزيهه عنه، وهو ما يستحيل اتصافه به فقط، بل يدخلون في مضامينها نفي ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله من صفات الكمال.

ونضيف إلى ما تقدم من تقويم شيخ الإسلام لمسلك المتكلمين في استعمال المصطلحات العقدية وتحديد مفاهيمها، نضيف إلى ذلك ما يراه من أن خطأ المتكلمين في تحديد مفاهيم تلك الألفاظ لا يرجع إلى مجرد التعبير عنها بمعانٍ مخالفة للكتاب والسنة، بل يرجع كذلك إلى تفسيرها تفسيراً مخالفاً للغة العرب التي خاطبهم بها القرآن.

ويؤدي نفيهم للمعاني اللغوية الصحيحة التي يقرها القرآن ـ طبقاً لتفسيراتهم المخالفة ـ يؤدي ذلك إلى تنزيه الله تعالى عن معانٍ صحيحة في حقه وهو باطل.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٢٥ ـ ١٢٨ بتصرف]

أمثلة: يقولون: لا نستطيع أن نثبت لله تعالى كلاماً بحرف وصوت. فإذا قلت: يتكلم بحرف وصوت: «بسم الله الرحمن الرحيم»، يعني: أن السين جاءت بعد الباء، والميم بعد السين، إذن: فهي ليست قديمة بل حادثة، والله تعالى لا يكون محلاً للحوادث.

ونتج عنه: إنكار صفة الكلام لله تعالى، وأنه لا يتكلم بحرف وصوت، فإن كان المنكر معتزلياً قال: كلام الله تعالى مخلوق، وإن كان مثبتاً ومنكراً في نفس الوقت كالأشعري فيقول: إن الكلام هو الكلام النفسي[(١)].

ومثلاً: حديث «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا...»[(٢)] قالوا: لا نثبته؛ لأن النزول حدوث أو تغيّر. ونحن نقول لهم:

زعمكم أن إثبات وجود الله تعالى متوقف على دليلكم ليس بصحيح، بل هو فطري ضروري.

فائدة:

الأمور المعلومة من الدين بالضرورة لا يعذر الإنسان بتركها، ولا يعذر بجهلها، لأن العبرة التمكن من العلم، لا العلم، فإذا كنت متمكناً من العلم، ثم لم تتعلم ولم تطلب العلم فهذا تقصير منك.

فإذا علم الإنسان أن هناك توحيد أمر الله تعالى به، وشرك نهى عنه، فالواجب على الإنسان المبادرة لسؤال أهل العلم: ما هو الشرك الذي حذّر الإسلام منه، وما هو التوحيد الذي أمر الله تعالى به؟

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ:
والصحيح عند علماء السلف أن الله متكلم يتكلم بحرف وصوت كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٣٤]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة في آخر الليل (١١٤٥)، وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب صلاة المسافرين (٧٥٨).

للمتكلمين أصول يرون أنها تسبق إثبات النبوة، وبالتالي: فهم يقسمون العقائد إلى أقسام[1]:

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ طرق المتكلمين في الاستدلال على العقائد فقال:
بالنظر في شرح الأصول الخمسة تبين لنا أن المعتزلة يحصرون طرق الاستدلال على العقائد: في العقل والسمع، فعندهم أن قضايا العقيدة منها:
(ما لا يدرك إلا عقلاً، ومنها ما لا يدرك إلا سمعاً، ومنها ما يدرك عقلاً وسمعاً).
أما مالا يدرك إلا عقلاً: فهو معرفة الله بتوحيده وعدله.
وأما مالا يدرك إلا سمعاً: فهو ما ينبني على الإيمان بوجود الله وعدله وتوحيده من قضايا الآخرة.
وهناك من القضايا عند المعتزلة ما يدرك بالعقل والسمع معاً، يقول القاضي عبد الجبار: (وأما استحقاق العقاب فالذي يدل عليه العقل والسمع أيضاً...)، ويرى القاضي عبد الجبار أن كونه تعالى حياً مثل الرؤية، يمكن أن يستدل عليها بالعقل والسمع معاً.
ثم قال الشيخ: ولا نجد هذا التقسيم عند الأشعري في الإبانة، فهو يثبت الصفات التي لا تثبت عند المعتزلة إلا عقلاً، كما سيأتي، بأدلة سمعية كصفة العلم والحياة والإرادة والسمع والبصر.. كما أننا نجد شيخ المذهب أثناء إثباته لوجود الله في كتابه اللمع، يتخلل هذا الإثبات استدلال بالسمع والمتضمن للدلالة العقلية...
وبهذا يتضح أن شيخ المذهب استعمل الدلالة العقلية، والدلالة السمعية في إثبات هذه القضايا التي يدّعي إمام الحرمين أنها لا تثبت إلا عقلاً.
ثم قال: أما الباقلاني فقد وجدنا التقسيم في كتاب التلخيص الذي لخص فيه إمام الحرمين آراء الباقلاني، جاء في التلخيص (فأما مالا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلا بأدلة العقول، فهي كل علم لا تتم معرفة الوحدانية والنبوات إلا به...).
(وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية، فهو جملة الأحكام الشرعية التي منها التقبيح والتحسين والوجوب والندب والإباحة والحظر إلى غيره من مجاري الأحكام الشرعية).
(وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع تارة أخرى، فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف، ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به، وذلك نحو درك جواز الرؤية، والعلم بجواز الغفران للمذنبين، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس إلى غير ذلك من الشواهد).
ثم قال الشيخ ـ سدده الله تعالى ـ: يذهب إمام الحرمين إلى انحصار طرق إثبات العقائد في العقل والسمع والمعجزة، ذلك أن العقائد تنقسم عنده تبعاً لتعددها وبناء بعضها على بعض في الإثبات، إلى ما يثبت بالعقل وحده، وإلى ما يثبت بالسمع وحده، وإلى ما يثبت بالسمع والعقل معاً.
ثم قال: يرى إمام الحرمين أن كل قضية عقدية تتقدم في ترتيب الإيمان بها على الإيمان=

القسم الأول:

«مالا يدرك إلا عقلاً، ولا تقبل فيه الدلالة السمعية»: وهذه جملة العقائد المثبتة لوجوده تعالى، وكونه متصفاً بالصفات التي يسمونها: الصفات العقلية، سواء كانت معنوية أو معاني.

وعندهم نزاع في بعض الصفات، كالحياة، هل هي مما تدرك عقلاً وسمعاً، وبذلك تشترك فيه الدلالتان، أو هي مما لا تدرك إلا عقلاً؟

أمثلة على بعض العقائد التي لا تثبت إلا عقلاً عند المتكلمين، ولا يقبلون فيها الدلالة السمعية:

= بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، لا تدرك إلا بالعقل ولا تثبت إلا سمعاً، وذلك لأن السمعيات تستند إلى كلام الله، فكل ما يسبق ثبوته ثبوت الكلام كالوجود والعلم والقدرة والحياة، حيث لا يتصف بالكلام إلا من يتصف بتلك الصفات أولاً، لا يدرك إلا عقلاً، ويستحيل أن يكون مدركه السمع، وإلا لوقعنا في الدور.

وأما ما ينفرد السمع بإدراكه: فهو وقوع ما يجوز العقل وقوعه، فكل شيء حكم العقل بجوازه لا يمكن إدراك وقوعه إلا بالسمع، كأخبار الآخرة والجنة والنار، وجملة أحكام التكليف وقضايا التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة.

وأما القضايا التي يشترك العقل والسمع معاً في إدراكها، فهي القضايا التي يمكن للعقل أن يستدل عليها، وهي أيضاً لا يتوقف ثبوت الكلام على ثبوتها، كثبوت جواز رؤية الله تعالى في الآخرة، وثبوت تفرد الباري بالخلق والاختراع.

ثم قال الشيخ المسدد: ويبدو لي أنه لا فرق بين القضايا التي تدرك بالسمع فقط، والقضايا التي تدرك بالسمع والعقل معاً.

إذ القضايا التي تدرك بالسمع فقط، لا بد من مشاركة العقل في إثبات جوازها؛ إذ دور العقل أن يبين جواز والوقوع، ثم إثبات الوقوع يكون بالسمع وحده.

فنستطيع حسب تقسيم إمام الحرمين أن نجعل إدراك جواز وقوع الصراط والميزان بالعقل والسمع معاً، فالدليل على جوازه عقلاً ظاهر. أما الدليل السمعي على جوازه فهي أدلة الوقوع، إذ لو لم يجز لم يقع، وقد بين القرآن أنه سيقع فيدل على أنه جائز.

وهكذا في قضية الرؤية، فاجعل وقوعها من القسم الذي لا يدرك إلا سمعاً، وجوازها مما يدرك بالعقل والسمع معاً، وبهذا يظهر أن قضايا العقيدة التي تدرك بالسمع فقط، والتي تدرك بالعقل والسمع معاً، لا فرق بينهما من حيث طريقة إدراكها، ومن ثم فلا معنى لجعل الرؤية وتفرد الباري تعالى بالخلق قسماً مستقلاً بذاته.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٨٣ ـ ٩٠ بتصرف]

ما سبق أن أخذناه في مسألة إثبات النبوة عند المتكلمين، وقاعدتهم فيها «هو ما يسبق ثبوته إثبات النبوة، فكل ما يتوقف إثبات النبوة عليه فهو لا يثبت إلا عقلاً». مثلاً:

كونه تعالى سميعاً بصيراً، هذا عندهم لا يثبت إلا عقلاً، ولا يقبلون فيه الدلالة السمعية، لأن إثبات النبوة متوقف على كونه تعالى يسمع ويبصر ويتكلم.

فهذه جملة العقائد لا يقبلون فيها الدلالة السمعية، وهذا منهج خاطئ.

ولا يعني حينما نقول عن منهجهم أنه منهج خاطئ، أننا نرفض الاستدلال العقلي، وإنما خطَّأ السلف المتكلمين؛ لاعتمادهم كلياً على العقل، وزعمهم أنه يعارض النقل.

القسم الثاني:

«عقائد لا تثبت إلا سمعاً»: وهذه لا يقبلون فيها الدلالة العقلية، مثل: جملة تفاصيل اليوم الآخر كالجنة والنار..، وشرطهم فيها: أن تكون جائزة عقلاً، يعني: يجوزها العقل، وأما مالا يجوزه العقل فيؤولونه أو يفوضونه: كالموت، جاء في الخبر: «أنه يأتي في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار»[١]، قالوا: الموت عرض فكيف يذبح؟ ولذلك لا يقبلونه.

وكذلك جاء في الحديث: «ويأتيه عمله الصالح وعمله السيئ»[٢]، فقالوا: هذه على التمثيل فلا يقبلونه.

وكذلك وزن الأعمال، يقولون: هي أعراض فكيف توزن، فيردونه ولا يقبلونه.

فائدة:

ينسب إلى المعتزلة القول بنفي الميزان وإنكاره، ولكني ما وقفت على

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن باب «وانذرهم يو الحسرة» (٤٧٣٠).

(٢) أخرجه جماعة من أهل العلم: الترمذي في جامعه: (٢٤٦٠) وأبو داود في سننه (٤٧٥١) وأحمد في مسنده: (١٢٦/٣) والنسائي في سننه: (٩٧/٤).

من ذكره في كتب المعتزلة، وفي شرح الأصول الخمسة، يثبت الميزان لو ردوده في القرآن، لكن تفاصيل الميزان هو الذي ينكرونه.

وذكرت أن بعضهم ينسبه إليهم، ولعلها من الكتب التي لم تصل إلينا[1].

وعلى كلٍ:

فالمتكلمون يقولون: مالا يثبت إلا سمعاً من العقائد هو: تفاصيل اليوم الآخر بشرط: التجويز العقلي.

القسم الثالث:

«عقائد تشترك فيها الدلالتان السمعية والعقلية»: كالرؤية، فعند المتكلمين تشترك فيها الدلالتان؛ لأن جوازها يدل عليه العقل. وعندهم: كل موجود فهو يرى على اختلاف بينهم: إذ يرى المعتزلة أن الرؤية مستحيلة ممتنعة.

في حين يرى الأشاعرة أن الرؤية ممكنة، ومما تشترك فيها الدلالتان «السمعية والعقلية»:

فالعقل: دل على جوازها، والسمع: دليل على وقوعها.

وهنا يرد سؤال:

ما الفرق بين القسم الثاني والثالث وهو قولكم: منها مالا يثبت إلا سمعا بشرط التجويز العقلي، وما تشترك فيه الدلالتان السمعية والعقلية؟!

أنتم قلتم: فيما تشترك فيه الدلالتان، أن دور العقل فيها «بيان الجواز» ودور السمع «بيان الوقوع»، ثم اشترطتم في تفاصيل اليوم الآخر التجويز العقلي، فإذن: لا فرق بينهما، فتقسيمكم الثلاثي تقسيم غير منطقي، وفق كلامكم أنتم يا متكلمين. وهذا نقد منهجي عليهم.

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ أن إمام الحرمين أثبت الميزان وصفته فقال:
ولقد أثبتهما إمام الحرمين في النظامية بالأخبار المتواترة إذ يقول (ولقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته).
وقال الشيخ في الحاشية: وقد ذكر ابن تيمية أن الأخبار في الميزان تواترت تواتراً معنوياً.
[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٧٢]

هذا هو منهج المتكلمين، أما منهج السلف: فإنهم يرون أن العقائد التي دلّ عليها السمع يمكن إثباتها عقلاً. ثم إن الأدلة السمعية متضمنة للدلالة العقلية، وبالتالي: يكون المتكلمون قصروا في النظر في السمع.

ووجه تقصيرهم: أن نظرتهم للسمع: أنه خبر محض، فأغفلوا ما فيه من الأدلة العقلية، وعلمنا سابقاً أن السمع فيه أدلة عقلية[١].

عوْدٌ على نقد منهج المتكلمين في قولهم: «إن العقائد التي تسبق إثبات النبوة لا تثبت إلا عقلاً»: نحن نخطئهم بمسألة «وجود الله تعالى»:

هم يقولون: لا يثبت إلا عقلاً. والسلف يثبتونه بالعقل والسمع وبالضرورة العقلية.

وأنتم يا متكلمين حين قلتم: إنه لا يثبت إلا عقلاً، ماذا تقصدون به؟ تقصدون به النظر.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ولنا على تقسيم إمام الحرمين للعقائد حسب طرق إثباتها إلى: ما يثبت بالعقل وحده، وإلى ما يثبت بالنقل وحده، وإلى ما يثبت بهما معاً، لنا على هذا التقسيم بعض الملحوظات:

أولاً: دعوى إمام الحرمين أن وجوده تعالى لا يثبت إلا عقلاً دعوى غير صحيحة، فعلماء السلف يرون أن معرفة الله تحصل بطرق أخرى سوى النظر العقلي، فمن تلك الطرق طريق الضرورة والفطرة...، ومن تلك الطرق طريق المعجزة وسنذكر في باب المعجزة إن شاء الله أن المعجزة طريق لمعرفة الباري وصفاته ولا تقتصر دلالتها على إثبات صدق النبي.

ثانياً: دعوى إمام الحرمين أن صفات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة لا تثبت إلا عقلاً دعوى غير صحيحة كذلك، إذ إن لها طرقاً أخرى لإثباتها سوى الطريق العقلي ومنها الفطرة والمعجزة.

ثالثاً: نظرة المتكلمين إلى القرآن في استدلالهم به على العقائد على أنه مجرد نص سمعي لتقرير تلك العقائد، جعلهم لا يلتفتون إلى الدلائل العقلية التي جاءت في القرآن لإثبات وجوده تعالى وصفاته فلا يذكرون في دراستهم للعقيدة ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية، وهذا تقصير منهم في شأن القرآن.

رابعاً: إن إمام الحرمين في تقسيمه للعقائد حسب طرق إثباتها كان متابعاً للمعتزلة، ومخالفاً لمنهج أبي الحسن الأشعري الذي يثبت الصفات التي لا تثبت عند إمام الحرمين إلا عقلاً بطرق سمعية كما سبق بيانه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٩٠ ـ ٩١]

والمنهج السلفي في إثبات الوجود، مع أنه ثابت بالفطرة وبالميثاق، ثابت أيضاً بالضرورة العقلية لا بالنظر.

بل السلف يرون أن العقل يتوصل إلى معرفة الله تعالى، كما يرون أنه يتوصل إلى معرفة أن الواحد نصف الاثنين، وهذا نص عليه شيخ الإسلام ـ وهو صحيح ـ لأنه إن عرضت على العقل بناء، أو كتابة، أو أي محدث؛ ليعتقد عدم محدث له، أو عدم بان له، أو عدم كاتب له، لوجد أن الإقرار بوجود بانٍ للبناء، وكاتب للكتابة، ومحدث للحوادث أقرب إلى العقل والتصديق به.

وبالتالي: فهو شيء ضروري؛ لأنه لا يمكن أن يتصور أحد بناء بلا بانٍ، وكتابة بلا كاتب.

ومع أن المتكلمين ينصون في بعض المواضع إلى أن إثبات وجود الله تعالى لا يجوز إلا نظراً، لكن تجدهم تارة ـ وهذا غفلة منهم ـ يشيرون إلى أن إثبات وجود الله تعالى يكون ضرورة، ويأتون بمثل هذه الأمثلة.

كما فعل الجويني، ففي حين ذكر في المقدمة بيّن النظر والاستدلال، نجده حينما أراد أن يثبت صفات المعاني، أثبتها بالضرورة مع أنه ساق أدلة نظرية لإثباتها.

تنبيه لمسألة مهمة:

بعض المتكلمين عندهم: «أن الحادث له محدث»، وهذه مقدمة ضرورية لا نزاع فيها.

توضيح: حينما يريد المتكلمون أن يثبتوا وجود الله تعالى يجعلون ثلاث مقدمات:

١ ـ أن العالم حادث.

٢ ـ أن الحادث لابد له من محدث.

٣ ـ أن المحدث فاعل مختار.

فأولاً يثبتون أن العالم حادث.

وأما المقدمة الثانية وهي قولهم: «الحادث لابد له من محدث»، فهذه مقدمة ضرورية لا تحتاج لدليل. وأن المحدث لهذا العالم فاعل مختار، لا طبيعة ولا علة.

فهذه ثلاث مقدمات، والتي يشتغل بها المتكلمون: «المقدمة الأولى»، وهي: إثبات حدث العالم، وأنه ليس بقديم، فيحتاجون لإثبات حدوثه إما لنظرية:

- الجواهر والأعراض.
- وإما إثباته بحدوث الأجسام النابع من حدوث الصفات.
- وإما بالإيجاب «الواجب والممكن».

وبمَ يثبت السلف حدوث العالم؟

بالمشاهدة، فأنت تشاهد الحدوث، لا يوجد مطر ثم ينزل، فدل على حدوثه، والنبات كان معدوماً ثم وجد، وأنت لم تكن ثم كنت...

فدل على أن العالم كله حادث بالمشاهدة.

النتيجة، إذا كان العالم حادث بالمشاهدة، والحادث لابد له من محدث بالضرورة، فخرج إلى أنه لابد لهذا الكون من محدث، وهو الله تعالى.

أما كونه فاعل مختار، فهذا عندما تثبت الإرادة.

فأنت لو رأيت بناءً محكماً، لتصورت أن الباني كان حياً حين البناء، ولعلمت أنه يعلم ويعرف وأنه مختار؛ لأنه جاء على ترتيب معين، فهذا تتوصل إليه بالضرورة العقلية دونما استدلال.

إذن: القضية التي فيها نزاع بين السلف والمتكلمين: مسألة حدوث العالم:

فالمتكلمون يحتجون لإثباته: إما بحدوث الأجسام، وإما بنظرية الجواهر والأعراض.

فهم عندما يقولون: إن هناك من المسائل لا تثبت إلا عقلاً قلنا: هذا

خطأ، بل هي تثبت بالفطرة، والدليل على كونه تعالى يُعرف فطرة قول النبي ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة....)[1] ثم قرأ أبو هريرة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

وقد اختلف أهل العلم في تفسير الفطرة:

فمما قيل: إنها الإسلام، وبالتالي: يتضمن ذلك معرفة الله تعالى، وقد جاء في رواية: «كل مولود يولد على هذه الملة...»، والذي فسّر الفطرة بالإسلام كانت دلالتهم قوية:

١ ـ لأن هذا هو ما فهمه أبو هريرة، وهو راوي الحديث.

٢ ـ وقال في الحديث «فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»ولم يقل: أو يسلمانه؛ لأن بعضهم قال: الفطرة هي السذاجة، يعني: أن الطفل يولد سليماً فيتصرف فيه الآباء، وهذا يميل إليه «ابن عبد البر» ولكنه ليس بصحيح؛ لأنه لو كان يولد ساذجاً قابلاً لكل شيء، لقال في الحديث: «أو يسلمانه».

ثم شبهه بالبهيمة التي تولد جمعاء هل ترون من جدعاء!!

يعني: أنت الذي تتدخل فتغير في خلق الله تعالى، فإن البهيمة تولد سليمة، ولكن أنت من يتدخل فيها فتقطع أذنها أو غير ذلك.

وهكذا الإنسان يولد سليماً، ولو ترك دون تدخل لما اختار إلا الإسلام؛ لأنه على الفطرة. ويشبهون الفطرة بمثل: اهتداء الطفل الرضيع، طالباً الرضاع من ثدي أمه.

وليس معنى الحديث: أنه يولد يعلم كل تفاصيل الإسلام، وإنما تكون عنده القابلية للإسلام، بحيث لو ترك وخُلي لما اختار إلا الإسلام.

إذن: قول المتكلمين: أن هناك عقائد لا تدرك إلا عقلاً غير صحيح، بل إن إثبات وجود الله تعالى يثبت فطرة وميثاقاً كما ذكرنا.

ما الدلالة الأخرى التي تدل على وجود الله تعالى، غير الضرورة العقلية؟

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز (١٣٨٥).

الدلالة الأخرى على إثبات وجود الله تعالى: «المعجزات».

ذكرنا قول المتكلمين من أنهم يقولون: أولاً نثبت وجود الله تعالى، ثم بعد ذلك ننظر في النبي وما عنده من الآيات.

وهنا نقول: ما الدليل على أن المعجزة تكون فيها دلالة على إثبات وجود الله تعالى؟

هو أن الأنبياء استخدموها حتى في حق من جحد الربوبية، فموسى ذهب إلى فرعون ودعاه إلى الله تعالى، واستخدم معه الآيات والمعجزات. ولم يستخدم معه منهج المتكلمين في إثبات ربوبية الله تعالى وألوهيته.

دليل آخر يبطل منهج المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى:

طريقة الأنبياء والرسل في دعوة أممهم:

لا نعلم في نصوص القرآن الكريم أن الأنبياء والرسل جاءوا لإثبات وجود الله تعالى، بل نصت الآيات القرآنية على ـ معرفة الأمم التي بُعث فيهم الرسل ـ الله سبحانه وتعالى، يقول تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون: ٨٨]. فهذه الآيات أدلة على ربوبية الله تعالى.

إذن: لم يكن موضع النزاع بين الرسل وأقوامهم في إثبات وجود الله تعالى: هل هو موجود أو غير موجود؟ بل كانوا ينازعونه في استحقاقه تعالى الألوهية.

ومن هنا نعلم بطلان منهج المتكلمين الذين يقولون: إن إثبات وجود الله تعالى يعلم بطريق العقل، ولذلك رتبوا عليه: أن أول واجب على المكلف: «النظر، أو القصد، أو الشك».

والذي يقول: أول واجب على المكلف النظر، فإن النظر يتضمن الشك، والشك يضاد النظر، إذ لو كنت عالماً، فكيف تشك. فهذا تحصيل حاصل غير ممكن.

وبعضهم صرّح وقال: أولاً تشك، تنكر، ثم تثبت، وهذا كله من بدع المتكلمين.

بل يبحث المتكلمون: فيمن نظر ثم اخترمته المنية قبل أن يكمل فما حكمه؟ فيبحثون مثل هذه المسائل وينشغلون بها!.

ونحن عندنا أن أول واجب على المكلف: الشهادة، «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله»: أي يفرده تعالى بالعبادة.

وما علمنا أحداً من المسلمين قال للشخص إذا بلغ: فكر وأثبت وجود الله تعالى، بل يُقْبَل منه ما سلف من عقيدة وإيمان. في حين أن المتكلمين يبحثون: إيمان المقلد مقبول أم غير مقبول؟ والمقلد عاصي أم ليس بعاصي؟.

فالإنسان إذا بلغ وسمع القرآن، وسمع النبوة، وآيات الرسول ومعجزاته، فلا يقال: إن إيمانه تقليداً، أو أنه قبل كلام الغير بلا دليل.

فأنت تقول له: الله تعالى الذي خلق الشمس والقمر، ومن آياته الليل والنهار...، كل هذه الآيات دليل على الله جل وعلا.

والإنسان حينما يشعر بالضيق والحاجة يشعر في نفسه ضرورة الالتجاء لذات عظيمة، وهو الله جل وعلا، فالنفس جوعى إلى من تلتجئ وتعتصم إليه. هذا الفقر الإحساس به موجود، لكن مع غفلة الناس في الدنيا، ربما نازعك أحدهم فقال:

هذه الفطرة ما نحس بها، والمتكلمون ينازعون فيها، فلو كانت فطرة أو ضرورة فلم ينازعوننا فيها؟

نقول: الإنسان فيه إحساس، لكن بعض الإحساسات قد يفقدها الإنسان، أو قد لا يشعر بها في أحوال، مثلاً:

الإنسان العادي قد يكون في حياته، لا يشعر بحبه للرئاسة، أو بحبه الشديد للمال.

لكن متى يأتيه هذا الشعور ويحس به؟

إذا افتقد ذلك، ففجأة لم يجد المال، فيصبح في قلق وانزعاج شديد، فهذا دليل على حبه الشديد للمال، وقبل ذلك قد لا يظهر عليه؛ لأن كل شيء موجود.

وقد يكون عنده ترؤس، فبدل أن يكون رئيساً أصبح مرؤوساً، فما كان عنده إحساس بحب الترؤس، متى يتنبه إليها؟ إذا فقدها.

لذلك يمكن أن المتكلمين لا يشعرون بالفطرة، كما يشعر بها عامة الناس، ويمكن أن تنطمس الفطرة، ويمكن أن تتشوه، فليس بالشرط أن تكون الفطرة سليمة دائماً، بمعنى: أنه يمكن ألا يحس بها الإنسان لأسباب، أو تتغير بأسباب، أو تنطمس بأسباب.

إذن: ما قاله المتكلمون: من أن هناك قضايا لا يمكن إثباتها إلا عقلاً، غير صحيح، ومنها: إثبات وجود الله تعالى. وأوجدنا الأدلة الدالة على ذلك.

وقوله: (وطائفة تزعم أن حدوث العالم من هذه الأصول وأن العلم بالصانع لا يمكن إلا بإثبات حدوثه، وإثبات حدوثه لا يمكن إلا بحدوث الأجسام، وحدوثها يعلم إما بحدوث الصفات، وإما بحدوث الأفعال القائمة بها، فيجعلون نفي أفعال الرب ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها):

ماذا يترتب على كلام المتكلمين: أن إثبات وجود الله تعالى، لا تثبت إلا بإثبات حدوث العالم؟

يقول الشيخ: «فيجعلون نفي أفعال الرب، ونفي صفاته من الأصول التي لا يمكن إثبات النبوة إلا بها»:

معنى هذا الكلام:

قلنا: إن المتكلمين عندهم مسائل لا تثبت إلا عقلاً منها: «إثبات وجود الله تعالى»، فهذه الأصول يسمونها «الأصول العقلية» التي تسبق إثبات النبوة، ولا تثبت إلا بها، من تلك الأصول هذه القاعدة وهي: أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبالتالي: ينفون الصفات الاختيارية، أو أفعال الرب.

فمن أفعال الرب الاختيارية التي ينفونها: كلام الله تعالى، وأنه يتكلم متى شاء:

فالمعتزلة يقولون: كلام الله تعالى مخلوق. والأشاعرة يقولون: هو كلام نفسي، فلا يتكلم الله تعالى بحرف ولا صوت، والقرآن عبارة عن كلام الله تعالى، أو حكاية عنه.

إذن: فالمعتزلة لم ينكروا الحرف والصوت، بل قالوا: القرآن كلام الله تعالى مخلوق، خلقه خارج ذاته أي: ليس قائماً بذاته.

ويقول المعتزلة كذلك: الله تعالى له إرادة، لكن إرادته حادثة ليست في محل، أي: ليست في ذاته؛ حتى لا يجعلونه محلا للحوادث.

ثم يأتي الأشاعرة ويقولون: إرادته سبحانه وتعالى قديمة، لكن المرادات حادثة، وبالتالي: منعوا أن تكون صفاته أزلية، بمعنى: أن الله تعالى ظلّ مدة ـ لا بداية لها ـ معطل عن الأفعال، ثم انتقل من عدم الفعل إلى الفعل بلا مرجح؛ حتى يثبتون حدث العالم؛ لأنهم يقولون: لو قلنا: إن الله تعالى ما زال يفعل، ومازال يتكلم، يلزم منه حسب زعمهم: قدم العالم، وبالتالي: لا يثبت وجود الله تعالى، ثم لا تثبت النبوة، وترتب عليه: نفي أفعال الله تعالى.

ونأتي للصفات الاختيارية، كالنزول والمجيء والإتيان فهذه أيضاً نفوها. جاء في الحديث (إن الله يغضب غضباً لم يغضب مثله قط)[1]. فهذا لا يثبتونه.

أو يفسرونه تفسيراً آخر، لكن أنه غضب، أو أنه كلّم موسى يوم الطور، وأن موسى سمعه، يقولون: لا، ولذلك يحتارون في تفسير ما الذي سمعه موسى؟

فالمعتزلة يقولون: خَلَقَ صوتاً في الشجرة.

والأشاعرة يقولون: خلق له علماً في نفسه.

المقصود: أن كل هذه الصفات ينفونها، بسبب ظنهم أن إثباتها يستلزم عدم إثبات وجود الله تعالى، وبالتالي: عدم إثبات النبوة.

وهذا السبب الذي لأجله يقدمون العقل على النقل.

وقوله: **(ثم هؤلاء لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم، لظنهم أن العقل عارض السمع ـ وهو أصله ـ فيجب تقديمه عليه، والسمع إما أن يؤول وإما أن يفوض. وهم أيضاً عند التحقيق لا يقبلون الاستدلال بالكتاب والسنة على وفق قولهم لما تقدم):**

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الرقاق (٦٥٦٥) وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب أدنى أهل الجنة منزلة (١٩٤).

هذا من القانون عندهم: إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل؛ لأنه هو الأساس[١].

فقد سبق مراراً أن عندهم شيء يسبق إثبات النبوة، وهو إثبات وجود الله تعالى، فثبت عقلاً، وبالتالي: فلو جاء أي خبر يثبت ـ مثلاً ـ أن الله تعالى يأتي أو ينزل، فلابد من تأويله أو تفويضه؛ لأننا لو قلنا: إنه ينزل لكان محلاً للحوادث، وبالتالي: لا يتم لنا إثبات حدث العالم، ومن ثم لا يثبت وجود الله تعالى، وإذا لم يثبت وجود الله تعالى، لم تثبت النبوة.

فالخلاصة عندهم:

إذا تعارض العقل مع النقل، قدم العقل على النقل، وأما النقل فيؤولونه أو يفوضونه.

وقوله: (وهؤلاء يضلون من وجوه: منها أن السمع بطريق الخبر تارة، وليس الأمر كذلك...): يقول الشيخ:

١ ـ إن افتراض تعارض العقل والنقل، افتراض غير صحيح.

٢ ـ أنهم نظروا إلى أن القرآن العظيم خبر محض، فما نظروا إلى أن القرآن العظيم يحوي دلائل عقلية على إثبات جملة العقائد، وإبطال دعاوى

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: ويرجع خطأ المتكلمين ومنهم إمام الحرمين في دعوى تعارض العقل مع السمع الموجب لاعتباره ظاهراً مؤولاً ـ يرجع خطأه في ذلك إلى أحد أمرين:

الأول: اعتبارهم لما يقيمونه من الأدلة العقلية ـ معارضين به المعاني الصحيحة للآيات ـ اعتبارهم إياها أدلة قطعية، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك، فإنه إذا وزن بالميزان الصحيح كما يقول شيخ الإسلام (وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لا من المعقولات).

الثاني: فهمهم من الآيات معاني باطلة، يعتبرونها هي الظواهر المستفادة من تلك المعاني، ومن ثم يقيمون الدليل العقلي على استحالتها، ومن ثم يؤولونها بمعانٍ أخرى.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣١٠]

الخصوم، فمثلاً: في إثبات البعث يقول تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ﴾ [يس: ٧٨]، هذا رد عليه: إذ كيف تنسى خلقك.

ومثله: لو أن شخصاً كان يعيش في كنف آخر، يأكل ويشرب أربعين سنة، فقال بعدها: الآن من يطعمني ويسقيني، قلنا له: أربعون سنة ماضية، من كان يطعمك أنسيت ذلك. «فالله تعالى خلق الإنسان، فَخَلْقُه، دليل على قدرته على الإعادة».

وقوله: (بل القرآن بين من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، فتكون هذه المطالب: شرعية عقلية):

أي أن القرآن الكريم فيه أدلة عقلية، ليس عليها إيرادات كما في كلام المتكلمين.

والدليل على أن كلام المتكلمين عليه إيرادات:

تجد أن الأشاعرة والمعتزلة يتنافسون، فحينما يجعل المعتزلة: «التحسين والتقبيح العقلي من الأصول»، نجد أن الأشاعرة يردون عليهم، ويوردون عليهم إيرادات.

ويورد المعتزلة على كلام الأشاعرة إيرادات وهكذا.

فهذه هي حججهم، وقد شبهها بعضهم بالزجاج: فإنه يَكْسِر ويُكْسَر، فكل كاسر مكسور.

تلخيص ما سبق:

ما زلنا في القاعدة السابعة: وهي أن هناك أمور عقدية، تُعلم بالعقل، ويدل عليها السمع. وبينا منهج المتكلمين وقلنا: إنهم يقسمون العقائد من حيث الدلالة السائدة فيها إلى أقسام ثلاثة، ذكرناها هناك وبيناها.

وأشرنا إلى بعض الأخطاء المنهجية عند المتكلمين، وهو أنهم عند تقعيدهم لمسألة إثبات وجود الله تعالى، جعلوا أول واجب على المكلف هو النظر، وأوجبوا نظراً معيناً، واختلفوا فيه، فبعضهم يثبته بالجواهر والأعراض، وبعضهم بحدوث الأجسام.

وبعضهم يقول: أول واجب: القصد إلى النظر أو الشك.

نقول: حتى من يقول بالنظر، فإنه يلزمه الشك؛ لأنه كيف ينظر. فإذا كان محصلاً للإيمان واليقين فَلِمَ ينظر، فهذا يلزمهم، وإن لم يلتزموا به.

ومن هنا ذم علماء السلف، علم الكلام، حتى قال بعضهم: من طلب العلم بالكلام لم يسلم من الزندقة.

وقد ذم السلف علم الكلام لما يترتب عليه من أخطاء منهجية وعقدية.

وقوله: (ومنها ظنهم أن الرسول لا يعلم صدقه إلا بالطريق المعينة التي سلكوها، وهم مخطئون قطعا في انحصار طريق تصديقه فيما ذكروه، فإن طريق العلم بصدق الرسول كثيرة كما قد بسط في غير هذا الموضع):

المتكلمون حصروا معرفة الرسول عليه الصلاة والسلام بطريق المعجزة.

ولذلك يقول الشيخ: «إن العلم بصدق الرسول كثيرة».

المعجزة: عرفها الأشاعرة بأنها: الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي، السالم من المعارضة[1] ....

---

(١) ذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في بحثه الماتع تعريف المعجزة وشروطها عند إمام الحرمين ثم نقدها فقال:

أما تعريف المعجزة اصطلاحا عند إمام الحرمين: فهو كما جاء في البرهان: (المعجزة تكون فعلاً لله سبحانه وتعالى، خارقاً للعادة، ظاهراً على حسب سؤال مدعي النبوة، مع تحقيق امتناع وقوعه في الاعتياد من غيره، إذا كان يبغي معارضه).

أما شروط المعجزة فهي على النحو الآتي:

أولاً: أن تكون فعلاً لله تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة لبعض المتحدين دون بعض، ولو كانت الصفة القديمة معجزة، لكان وجود الباري معجزاً، وإنما المعجز فعلٌ من أفعال الله تعالى، نازل منزلة قوله لمدعي النبوة: صدقت.

ثانياً: أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق.

ثالثاً: أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه، وهذا الشرط يقتضي ثلاثة أمور:

الأول: أن يتحدى النبي بالمعجزة وتظهر وفق دعواه، فلو ظهرت من شخص وهو صامت=

....

= فلا تعد معجزة. ويكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يحي الله هذا الميت وليس من شرط المتحدي أن يقول: هذه آياتي ولا يأتي أحد بمثلها، فإن الغرض من التحدي ربط الدعوة بالمعجزة، وذلك يحصل دون أن يقول: ولا يأتي أحد بمثلها.

الثاني: (أن لا تتقدم المعجزة على الدعوى. فلو ظهرت آية أولاً وانقضت، فقال قائل: أنا نبي والذي معي كانت معجزتي فلا يكترث به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه). وإذا كان إمام الحرمين لا يجيز تقدم المعجزة على دعوى النبوة، فهل يجيز تأخيرها عنها؟ الواقع أنه يجيز ذلك إذا حدد وقتاً معيناً لظهور المعجزة، على ألا يكلفهم بالتكاليف الشرعية قبل ذلك

الثالث: ألا تظهر مكذبة للنبي...

يرى إمام الحرمين أنه إذا توافرت هذه الشروط في المعجزة دلت على صدق النبي.

ثم قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ: لا يعتبر إمام الحرمين دلالة المعجزة على صدق النبي من قبيل الدلالة العقلية، إذ الدليل العقلي لا يتخلف عن المدلول والمعجزة في نظره قد تتخلف عن الدلالة على صدق النبي، حيث توجد الخوارق غير مقترنة بدعوى النبوة، فلا يكون لها دلالة على شيء.

وإذ كان إمام الحرمين لا يعتبر دلالة المعجزة دلالة عقلية، فإنه يعتبر هذه الدلالة من باب التصديق العملي القائم مقام التصديق القولي لمدعي النبوة في دعواه هذه.

ثم قال: وفي هذا المثال يتبين لنا أن حصول المعرفة بصدق النبي بالمعجزة، ضروري عند إمام الحرمين.

وإذا كانت المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول، فهذا يدل على أن إمام الحرمين يرى أن دلالتها دلالة وضعية وإن لم يصرح بذلك؛ لأنها إذا نزلت منزلة القول فدلالة الألفاظ دلالة وضعية.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٧٠ ـ ٤٧٣ بتصرف]

وذكر الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في نقد إمام الحرمين جملة من الوجوه منها قوله:

والشروط التي يقدمها إمام الحرمين هنا، تكاد تكون نفس الشروط التي يذكرها غيره من المتكلمين، لتحقق المعجزة صحة دلالتها على صدق النبي. لكننا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية ينقد المتكلمين ومنهم إمام الحرمين، في بعض ما يذكرونه ـ لتحقيق المعجزة وصحة دلالتها ـ من شروط وحكم تلك الدلالة. فمع أن شيخ الإسلام يرى ما يراه المتكلمون ـ ومنهم إمام الحرمين ـ من أن المعجزة طريق صحيح لإثبات صدق النبي في دعواه النبوة حيث يقول (ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء)، ومع أنه قد يجري على قلمه تسمية دليل النبي على صدقه باسم المعجزة على نحو ما يعبر عنه المتكلمون، إلا أنه قد بين أن القرآن سماه آية وبرهان ولم يسمه معجزة. =

....

= وإذا كان إمام الحرمين يشترط لتحقيق المعجزة وصحة دلالتها على نبوة النبي أن تكون خارقة للعادة، فإن شيخ الإسلام يوافق على ذلك يقول شيخ الإسلام: (جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر بل وعن مقدور جنس الحيوان) ويقول أيضاً: (فآية النبي لا بد أن تكون خارقة للعادة، بمعنى أنها ليست معتادة للآدميين وذلك لأنها حينئذ لا تكون مختصة بالنبي بل مشتركة).

ونلاحظ هنا أن شيخ الإسلام لا يعتبر في تحقيق شرط خرق العادة مجرد عادة المدعوين فقط، بل عادة غيرهم من جميع المخلوقات الإنس والجن.

إذا كان شيخ الإسلام يوافق المتكلمين على اشتراط كون المعجزة خارقة للعادة، فإنه مع ذلك لا يعتبر مجرد خرق العادة هو مناط الإعجاز، ومناط صحة الدلالة على صدق النبي؛ لأن ذلك لا ضابط له...

ثم ذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ وجه الخطأ عند إمام الحرمين فقال:

ولكن وجه الخطأ عند إمام الحرمين هو تسويته بين معجزة الأنبياء وخوارق السحرة في درجة خرق العادة، فما يكون معجزة لنبي يجوز عنده أن يكون خارقاً لساحر، ويرجع خطأ إمام الحرمين إلى هذه التسوية بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة، فهذا معلوم فساده بالضرورة...

يقول شيخ الإسلام: (إن الكهانة والسحر يناله الإنسان بتعلمه وسعيه واكتسابه، وهذا مجرب عند الناس بخلاف النبوة فإنه لا ينالها أحدٌ باكتسابه) هكذا يفرق علماء السلف بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة، وهي تفرقة ترجع إلى طبيعة كل منهما. أما إمام الحرمين فإنه جعل الفارق بينهما هو اقتران المعجزة بالدعوى، فالساحر ـ عنده ـ يقع منه الخارق إذ لم يدّعِ النبوة، أما متى ادعى النبوة فلن يقع منه الخارق. وهو بهذا يجعل الدعوى التي ينبغي أن يستدل عليها جزءا أو ركناً من الدليل، فكيف يستدل على الشيء بالشيء نفسه.

ومما يبين أن دعوى المتكلمين ـ أن الساحر إذا ادعى النبوة لم تخرق له عادة باطلة ـ وقوع الخوارق ممن ادعى النبوة وهو كاذب كما ذكر ذلك شيخ الإسلام.

وثمة نقد آخر يوجه إلى إمام الحرمين في اشتراطه كون المعجزة خارقة للعادة:

حيث جمع بين هذا الشرط وجواز أن يستدل النبي على نبوته بفعل معتاد يتحدى قومه أن يفعلوا مثله، فيمتنع عليهم ذلك، فكان مدار الدلالة في مثل هذه الصورة هي السلامة من المعارضة لهذا العمل المعتاد، فإذا كان الأمر كذلك فما وجه اشتراط كون المعجزة خارقة للعادة، وقد استشعر إمام الحرمين وقوع التناقض في موقفه من شرط خرق العادة، فأجاب عن ذلك: بأن المنع من العمل المعتاد مع محاولة من أقوام كثيرين أمر خارق للعادة حيث يقول: (القعود المستمر مع محاولة القيام من أقوام يعدون كثرة خارق للعادة)=

....

= وهذا يعني أن وجه دلالة المعجزة عنده يرجع إلى منع الناس من المعارضة بمثل فعل النبي بغض النظر عن كون هذا الفعل الذي تحدى به الناس خارقاً في نفسه أو ليس بخارق، ولهذا فإن مذهب إمام الحرمين الأخير في إعجاز القرآن أنه معجز بالصرفة أي أن الله منع الناس من الإتيان بمثله، لا أن القرآن معجز بنفسه كما هو مذهب الجمهور ومذهبه قبل ذلك في الإرشاد.

فإذا كانت العبرة بالسلامة من المعارضة فلا معنى إذاً لاشتراط أن تكون المعجزة خارقة للعادة، إذ يكفي اشتراط السلامة من المعارضة.

ثم قال الشيخ المسدد: وبهذا نرى شيخ الإسلام، يجمع في المعجزة بين الشرطين: شرط خرق العادة، وشرط السلامة من المعارضة، فلا يكفي عنده مجرد سلامة فعل النبي من المعارضة أيا كان ذلك الفعل، بل لابد وأن يكون ذلك الفعل، مع سلامته من المعارضة، خارقاً للعادة في نفسه، ولهذا كان القرآن عنده معجزاً في نفسه مع سلامته من التحدي، خلافاً للقائلين بالصرفة يقول شيخ الإسلام: (آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها، بل وفي كل دليل).

وفيما يتعلق بما يشترطه إمام الحرمين في صحة المعجزة من اشتراط استدلال النبي بها، وكذلك تحديه لقومه أن يأتوا بمثلها، فيما يتعلق بما يراه إمام الحرمين من ذلك كله، نرى شيخ الإسلام لا يشترط في آيات الأنبياء أن يستدل بها أو أن يتحدى بها قومه، فما وقع للنبي ﷺ من خوارق كتكثير الطعام ونبع الماء وغير ذلك، يعتبر من الآيات، مع أنه لم يستدل بها ولم يتحد بها قومه، وكذلك إلقاء الخليل في النار آية على نبوته مع خلوه من التحدي والاستدلال.

مع أن هذه الآيات لم يستدل بها النبي، ولم يتحد بها أحداً، فلا وجه إذن لاشتراط إمام الحرمين لهذين الشرطين في حقيقة المعجزة.

وذكر الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ أن دلالة المعجزة عند إمام الحرمين ضرورية، في حين أن دلالتها عند علماء السلف دلالة عقلية فيقول:

... فالارتباط بين المعجزة كدليل وصدق دعوى من ظهرت على يده وهو المدلول عليه، ارتباط ضروري لا يقبل الانفكاك. وهذا يدل على أن دلالة المعجزة دلالة عقلية وهذا هو رأي علماء السلف.

وإذا كان القول الصحيح في دلالة المعجزة هو ما يراه علماء السلف: أنها دلالة عقلية فهل هي مع ذلك ضرورية أم نظرية؟ يذهب إمام الحرمين كما قدمنا إلى أن دلالة المعجزة على النبوة دلالة ضرورية، وبعض المتكلمين يرى كما حكاه ابن تيمية: أنها نظرية فما هو الصواب في ذلك؟ =

والمعتزلة أنكروا أن تُخرق العادة لغير نبي، ولذلك: أنكروا السحر والكرامات.

أما الأشاعرة، فلم ينكروا المعجزة، بل ساووا بين سائر الخوارق، ولكن جعلوا لها الضوابط المذكورة في التعريف السابق.

وكلام الأشاعرة في تعريف المعجزة، عليه ملاحظات كثيرة، بينها شيخ الإسلام في كتابه «النبوات». وهنا يرد سؤال:

هل المعجزة دليل صحيح لإثبات النبوة أم لا؟ وماذا يسميها أهل السنة؟

الجواب: نعم، هي دليل صحيح، ويسميها أهل السنة: «آية وبرهان» قال تعالى: ﴿فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ﴾ **[القصص: ٣٢]**، وليس معنى ذلك أن نقول: يمتنع تسميتها بالمعجزة، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، لكن التسمية القرآنية جاءت: إما: آية أو برهان.

فالمعجزة دليل صحيح، لكن ليست دلالة محصورة على صدق النبي، بل ثمّ دلائل أخرى تثبت بها النبوة.

طبعاً: القرآن الكريم داخل ضمن المعجزة، ومن معجزات القرآن ما يسمى «بالإعجاز القرآني»، والإعجاز القرآني يأتي على أقسام:

١ ـ إعجاز علمي: بحيث يأتي بلفتات علمية، لم يلتفت إليها إنسان لا يقرأ ولا يكتب.

مثاله قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ **[الأنعام: ١٢٥]**، اكتشفوا في العصر الحديث: أنه كلما صعد الإنسان للسماء ضاق نفسه، بسبب قلة الأكسجين.

= يرى شيخ الإسلام أن كلا القولين صحيح؛ لأن الأمر في إدراك دلالة الأدلة نسبي يختلف باختلاف مدارك الناس فالدلالة قد تكون ضرورية لقوم، نظرية لآخرين، يقول شيخ الإسلام: (قد تقدم أن للناس في وجه دلالة المعجزات، وهي آيات الأنبياء على نبوتهم طرقاً متعددة، منهم من قال دلالتها على التصديق تعلم بالضرورة، ومنهم من قال تعلم بالنظر والاستدلال، وكلا القولين صحيح).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٨١ ـ ٤٩١ بتصرف]

٢ ـ إعجاز بياني: وهو الذي تحدى الله تعالى به العرب.

وهنا سؤال: كيف نلمس الإعجاز البياني في القرآن؟ أو كيف يظهر لنا إعجازه البياني؟

معلوم أن العرب كانوا حريصين أشد الحرص على هدم الإسلام، وعلى هدم دعوة النبي ﷺ بشتى الوسائل، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾ **[الأنفال: ٣٠]**.

وكان العرب أهل أنفة وعزة، فيمكن أن تقوم بينهم حروب بسبب سباق، كما حصل في حرب داحس والغبراء، فقامت هذه الحرب، بسبب سبْق فرس لفرس آخر.

وكان العرب أيضاً أهل فصاحة وبلاغة وبيان، ويُعرف هذا في أسواقهم التي يقيمون فيها أشعارهم.

مع هذا كله يأتي القرآن العظيم ويتحداهم أن يأتوا: «بعشر سور...» أو أقل، ولم يستطيعوا.

شُبَه: ومع ذلك ربما تثار شبه على ما ذكرنا ومنها:

١): لو قيل: إن العرب لم يبالوا بالتحدي؟!

لقيل لهم: إنهم كما ذكرنا أحرص على فعل كل ما يهدم الإسلام.

٢): لو قال شخص: ربما أن العرب تحدوا وأتوا بمثل القرآن العظيم، لكنه لم ينقل؟!

لقيل لهم: إن العَالَم لم يخلوا من أعداء للدعوة، من يهود أو نصارى أو متربصين.

ولو أن المسلمين تواطئوا على عدم نقله، لما كتمه أعداء الإسلام من يهود أو نصارى، ولكانَ هذا مما تتوافر الدواعي والهمم على نقله، فعدم نقله يدل على عدم وقوعه.

إذن: فالعرب أهل فصاحة وبيان، ومبارياتهم الشعرية والبلاغية ثابتة في أسواقهم: «عكاظ وذي المجنة وذي المجاز»، والأفصح من أشعارهم تعلق،

ومع ذلك التحدي لهم ثابت بالتواتر. وهذا مما يدل على قمة فصاحة القرآن، وبها نعلم القوة البيانية فيه.

٣): من إعجاز القرآن: إخباره بالأمور الغيبية.

* بعض الدلائل التي تثبت بها النبوة غير المعجزة:

١ ـ ما يعرف بالمسلك النوعي والشخصي:

المسلك النوعي: وهو معرفة طبيعة الرسالة.

من الذي عرف صدق النبي ﷺ بهذا المسلك؟

ورقة بن نوفل وخديجة زوجة النبي ﷺ والنجاشي:

فما استدل به النجاشي على نبوته ﷺ عندما استخبرهم عما يُخبِرُ به فقرؤوا القرآن فقال: «إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة»[١].

وخديجة حينما جاءها النبي ﷺ يرتجف بعد نزول الملك عليه لأول مرة قالت له: «والله لا يخزيك الله: إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث وتحمل الكلّ، وتقري الضيف، وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الدهر»[٢] فعرفت من أخلاقه أن الله تعالى لا يخزيه.

وورقة بن نوفل حينما أخبره النبي ﷺ بخبره قال: «هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى، وإن قومك سيخرجونك، فقال النبي ﷺ أو مخرجي هم؟ فقال نعم، لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً....»[٣].

إذن: هؤلاء عرفوه بهذا المسلك وهو: «المسلك النوعي».

المسلك الشخصي: وهو يرتبط بطبيعة شخصية الذي يدعي النبوة.

---

(١) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: (١١/ ٧)، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: (٣/ ١١٦)، ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية: (٩٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الوحي إلى رسول الله ﷺ (١٦٠).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بدء الوحي (١٦٠).

وهو ما استدل به هرقل ملك الروم من خلال ما أجابه به أبو سفيان، عندما سأله عن أحوال النبي أثناء وجوده في بلاد الشام قبل أن يُسلم، فقد علم من أبي سفيان أن النبي ﷺ كان صادقاً لا يتهم بكذب، وكان لا يغدر، وأنه ذو نسب، ولم يسبق أن ادعى أحد منهم النبوة قبله، وأن النبي ﷺ لم يكن من سلالة الملوك، وأن أتباعه من الضعفاء، وأنهم يزيدون ولا ينقصون بالارتداد عن الدين، وأن الحرب بينه وبينهم سجال، وعَرَفَ طبيعة دعوته، وأنه يدعو إلى عبادة الله تعالى وحده وعدم الإشراك به، وإلى إقامة الصلاة، والصدق، والعفاف، والصدقة، والصلة.

فاستنتج هرقل من هذا أن النبي ﷺ صادق في دعوته؛ لأن الرسل تُبعث في أشرف أنساب قومها؛ ولأنه لم يسبق بهذه الدعوة، فانتفى بذلك احتمال أن يكون بدعواه يتأس بقول من قبله، وأمر آخر فليس من آبائه ملك، فبطل احتمال أن يكون بدعواه إنما يطلب مجد آبائه، ثم إنه كان صادقاً لا يكذب، فما كان ليكذب على الله تعالى ويدع الكذب على الناس؛ ولأن أتباعه الضعفاء يزيدون ولا ينقصون، وهكذا أتباع الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ضعفاء، ولا يتركون الإيمان إذا دخل قلوبهم، كما أنه لا يغدر، والأنبياء أوفياء لا يغدرون، ثم إن دعوته هي دعوة الأنبياء السابقين: «التوحيد والصلاة والصدق والعفاف»، ثم قال هرقل: (فإن كان ما تقول حقاً، فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج ولم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه)[1].

وقد اعترض بعض المتكلمين كالمازري كما يقول شيخ الإسلام على طريقة هرقل في معرفته لصدق النبي ﷺ، زاعماً أنه لا يمكن معرفة النبوة إلا بالمعجزة، وقد أبطل ابن تيمية هذا الاعتراض بقوله: «وليس الأمر على ما قال، بل كل عاقل سليم الفطرة إذا سمع هذا السؤال والبحث، علم أنه من أدل الأدلة على عقل السائل وخبرته واستنباطه ما يتميز به هل هو صادق أو كاذب...».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي باب كيف الوحي إلى رسول الله ﷺ (٧).

٢ ـ ومن الدلائل:

«تأييد ونصر النبي ﷺ». وهذا استخدمه الإمام ابن القيم في الرد على النصارى فقال في كلام معناه:

هل يمكن أن يأتي أحد ويقول: أنا مرسل من الله تعالى، ثم يحرّم ويحلل ويبيح ويستحل الدماء، على مرأى من الله سبحانه وتعالى، ثم ينصره الله تعالى ويؤيده سنين طويلة، ودينه في ازدياد. فأفحم به النصراني الذي كان يحاوره.

٣ ـ البشارات:

وهو أن يأتي نبي كموسى، ويخبر عن أخيه هارون أنه نبي، فهنا نثبت نبوته مع أنه لم يأت بمعجزة.

فمن هنا نعرف خطأ المتكلمين في حصرهم دلائل إثبات النبوة في المعجزة[١].

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: يرى إمام الحرمين ـ كما ذكرنا سابقاً ـ أن المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي وليس بالإمكان إقامة دليل على صدق النبي غيره.
والصحيح أن المعجزة من الأدلة على صدق النبي ولكنها ليست الدليل الوحيد على ذلك.
والجويني في دعواه عدم إمكان إقامة دليل غيرها على صدق النبي قد جانب الصواب.
فما قوله إذ أخبر نبي وقال: فلان نبي بعدي أو معي، ألا تثبت بهذه البشارة نبوة. إن قال: لا تثبت، فقد عرض كلام النبي للكذب أو لاحتمال الخطأ، وهذا كله منافي للعصمة وهو باطل، فما أدى إلى باطل فهو باطل، وإن قال: تثبت، فقد أقر أنه بالإمكان إقامة دليل على نبوة نبي من غير احتياج للمعجزة.
وفي رأي شيخ الإسلام أن معرفة صدق النبي بغير المعجزة أمر ممكن، إذ التمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة محصورة في طريق واحد. وكما أن التمييز بين الصادق والكاذب من المدعيين للصناعات سهل وميسور، فكذلك الحال في الأمور الدينية...، فمعرفة النبي من المتنبئ سهلة ويسيرة، فالنبوة موجودة منذ وجد الإنسان على وجه الأرض، فالأصل في البشرية معرفة النبوة لا الجهل بها فيعرف الناس دعوة الأنبياء وأخلاق الأنبياء وصفات الأنبياء بالتوارث، فالنبي الأول هو الإنسان الأول وهو آدم ﷺ.
فالناس تعرف كذب الإنسان عندما يدعي النبوة، ويأمر بأمور باطلة منكرة، كالشرك وعبادة الأوثان والظلم والكذب والنهي عن عبادة الله والإيمان باليوم الآخر، فمثل هذا لا يشك في كذبه. =

وقوله: (وقد اتفق النظار من مثبتة الصفات: على أنه يعلم بالعقل ـ عند المحققين ـ أنه حي عليم قدير مريد، وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم):

مر معنا في الأصل الأول، عرض الأدلة العقلية على إثبات كونه تعالى قديرا عليما مريدا حيا. فيثبتون:

العلم: بالإحكام والإتقان، والقدرة: بالفعل الحادث، والإرادة: بالتخصيص.

ما وجه إثبات الإرادة بالتخصيص؟

عندما يثبتون أن الفعل الحادث يدل على القدرة والمُحْدِث، هذا المحدث هل هو: علة أم طبيعة؟ يقولون: هو مريد مختار.

ودليل كونه مريداً مختاراً: «التخصيص»؛ لأن الطبيعة عندهم ليس فيها تخصيص، كالنار من طبعها الإحراق، فهي تحرق كل شيء ولا تخصص.

فهم لما يقولون: «التخصيص»، يريدون إخراج العلة والطبيعة، كالشمس طبيعتها الإشراق والإنارة، فهي تُنير للجميع ولا تخصص.

أما صفة الحياة فيقولون: هذه الصفات «العلم والقدرة والإرادة» مشروطة بالحياة، فإذا وجد المشروط وجد الشرط.

وثم طريق أقصر لإثباتها نقول فيه: الفعل الحادث كما دل على القدرة، فهو دال على الحياة.

= ... يرى شيخ الإسلام أن هناك مسلكين لمعرفة النبوة:

المسلك الأول: النوعي، ويعني به: موافقة ما جاء به النبي من الهدى لما جاء به الأنبياء والسابقون، لوحدة النوع بينهما...

المسلك الثاني: الشخصي، ويعني به: ما يحيط بشخص النبي ﷺ من القرائن الدالة على صدقه.

وبهذا يتضح أن السلف لم يجعلوا المعجزة هي الطريق الوحيد لمعرفة صدق النبي، بل هناك طرق أخرى كالبشارات والنظر في أحوال النبي، والنظر في دعوته، ونصر الله وتأييده له، فبكل هذا يمكن معرفة صدق النبي في دعواه.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٤٩١ ـ ٤٩٥ بتصرف]

وقوله: **(وكذلك السمع والبصر والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم)**:

كونه سبحانه سميعاً بصيراً يقوم على ثلاث مقدمات عند المتكلمين، لكن تخلل أحد مقدماتهم العقلية دليل سمعي، فقلنا لهم: كان المفروض بدل أن يشغلوا أنفسهم بالمقدمات أن يثبتوا كونه سميعاً بصيراً بالسمع، وبيانه كالآتي:

إذا ثبت كونه حياً، فالحي إما أن يكون سميعاً بصيراً، أو على الضد من ذلك، فإن كان على الضد كان صفة نقص، والله تعالى منزه عن النقص.

وتنزه الله تعالى عن النقص يثبت عند المحققين بالضرورة العقلية.

وأما المتكلمون فبعضهم يقول: تنزهُه عن النقائص ثابت بالإجماع، إذن إحدى مقدمات الدليل قائمة على الإجماع، والإجماع دليل سمعي، فكان المفروض أن يقولوا: لا يثبت عندنا السمع والبصر عقلاً، بل نثبته سمعاً.

والصحيح: ما ذهب إليه المحققون وهو: أن السمع والبصر، كما ثبتا سمعاً، فإنهما يثبتان عقلاً. فثبوتها سمعاً قد مر.

وأما ثبوتها عقلاً: فإن الذي لا يسمع ولا يبصر، لا يستحق أن يكون إلهاً، فالله تعالى يعيب آلهة المشركين كونها لا تسمع ولا تبصر.

بل إن المتكلمين عندما يأتون بدليل التمانع لتفرد الله تعالى بالوحدانية وهو:

لو كان هناك إلهين وأراد أحدهم تحريك شيء، وأراد الآخر تسكينه، فهناك ثلاث احتمالات:

١ ـ أن تنفذ إرادتهما. وهذا باطل.

٢ ـ ألا تنفذ إرادتهما، وهذا باطل أيضاً.

٣ ـ أن تنفذ إرادة أحدهما، فيقولون: فمن نفذت إرادته فهو الإله، ومن لم تنفذ إرادته فهو عاجز ليس بإله.

هنا كيف عرفتم أنه ليس بإله؟

عرفوه بالضرورة العقلية، فجميع المتكلمين يعرفون أن الذي لا يريد، أو لا تنفذ إرادته، لا يستحق أن يكون إلهاً، وبالتالي: فإن أي نقص في الصفات، كالذي لا يسمع أو لا يبصر، لا يستحق أن يكون إلهاً.

وهناك طريق آخر نثبت به هذه الصفات: وهو طريق قياس الأولى، وقد مرّ معنا.

وقوله: (بل كذلك الحب والرضا والغضب ويمكن إثباته بالعقل):

نصر الله للمؤمنين وتأييدهم، دليل على محبتهم. فهذه مما تثبت عقلاً، مع كونها ثابتة بالدلالة السمعية.

وقوله: (وكذلك علوه على المخلوقات ومباينته لها مما يعلم بالعقل، كما أثبتته بذلك الأئمة: مثل أحمد بن حنبل وغيره...):

هذا أشبه ما يكون بمراجعة للمعلومات السابقة.

قلنا: يثبت العلو والمباينة فطرة وعقلاً:

فثبوته فطرة: ما قال أحد يا الله إلا توجه إلى السماء.

وأما ثبوته عقلاً: فعندما خلق الله تعالى الخلق، هل خلقهم في ذاته، أم خارجاً عن ذاته؟

أما في داخل ذاته فهو باطل بالاتفاق؛ لأنك إن قلت ذلك: جعلت الله تعالى محلاً للحوادث، والله جل وعلا منزه عن الحوادث. فلا بد أن يتعين أنه خارج ذاته.

فإن قلت: إنه خلقه خارج ذاته: فإما أنه خلقه ثم دخل فيه، وهذا باطل أيضاً.

أو خلقهم خارجاً عن ذاته ثم لم يدخل فيهم، وهو قول أهل السنة[1].

---

(١) قال الشيخ ـ وفقه الله تعالى ـ وبقي من الدليل أن يقال كما قال ابن القيم: (أنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات، مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم، لكان متصفا بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول، وهو مذموم على الإطلاق).

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ١٨٦]

وقوله: (بل وكذلك إمكان الرؤية يثبت بالعقل، لكن منهم من أثبتها بأن كل موجود تصح رؤيته...):

إن قولك: كل قائم بنفسه يُرى، أفضل من قولك: كل موجود يُرى؛ لأنه حينما تقول: كل موجود يُرى، يورد عليك: أن ثم موجودات لا يمكن أن ترى، كالمشمومات.

وبعض الأشاعرة التزم ذلك، وقال بجواز رؤية بعض المشمومات.

ولكن لما تقول: كل قائم بنفسه يُرى فهو أفضل.

وقوله: (وقد يمكن إثبات الرؤية بغير هذين الطريقين، بتقسيم دائر بين النفي والإثبات كما يقال: إن الرؤية لا تتوقف إلا على أمور وجودية، فإن ما لا يتوقف إلا على أمور وجودية يكون الموجود الواجب القديم أحق به من الممكن الحادث):

هناك أسباب للرؤية، فما الذي يجعلك ترى هذا الشيء؟ فحينما تأتي وتحلل العلة تجد أن كلها أمور وجودية، فليس ثم شيء عدمي:

فتقول: رأيت هذا، ورأيت هذا؛ لأنه موجود، ولأن البصر موجود، ولأن الضوء موجود، فكلها أمور وجودية بسببها تحققت الرؤية.

فإذا كان هذا في الممكن الوجود أمكن رؤيته، فالموجود الواجب يمكن رؤيته.

فلا تتوقف الرؤية على أمر عدمي، فلا تقول: هذا رأيناه؛ لأنه معدوم، أو هذا رأيناه لأن الشيء الثاني معدوم، «الرؤية ثابتة بأسباب وجودية لا بأسباب عدمية، فإذا كان هذا الموجود الممكن أمكن رؤيته فالموجود الواجب أكثر إمكاناً».

• القانون الكلي «قانون التأويل»:

ذكره الرازي في كتابه «أساس التقديس». وهذا القانون يسمونه «قانون التأويل»؛ لزعمهم أن الدلالة السمعية، متوقفة على الأصول العقلية.

وقد بين فساد هذا القانون، وأشار إلى بطلانه شيخ الإسلام ابن تيمية، في: «نقض التأسيس» و«درء تعارض العقل والنقل».

القانون:

يقول الرازي: «اعلم أن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

١ ـ أن يصدق مقتضى العقل والنقل، «يعني: كلاهما صحيح»، يقول: فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢ ـ أن يبطل العقل والنقل؛ لأنهما متعارضان، فيلزم تكذيب النقيضين، وهذا محال.

٣ ـ أن يصدق الظواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأننا لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: «إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على النبي محمد ﷺ»، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول؛ لأن العقل هو الذي أوصلنا إلى صحة السمع فإذا قدحت فيه تسبب قدح في السمع، وخرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل، يُفضي إلى القدح في العقل والنقل، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام السابقة لم يبق إلا:

٤ ـ أن نقطع بالدلائل العقلية القاطعة، ونقول بأن هذه الدلائل النقلية:

إما أن يقال إنها غير صحيحة؛ لكونها أحاديث آحاد.

أو يقال إنها صحيحة، إلاّ أن المراد منها غير الظاهر. «يعني: نسلط عليها التأويل».

ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع، «يعني جاءتك أحاديث آحاد وتبرعت في تأويلها»، إن شئت أولتها على سبيل التفصيل، وإن لم يجز التأويل «يعني: أحببت ألا تؤول»، فوضنا العلم بها إلى الله تعالى.

«وهذا القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق».

خلاصة مذهبهم في تعارض العقل والنقل:

١ ـ أن نصدقهما جميعاً «العقل والنقل»، وهذا باطل.

٢ ـ أن نكذبهما جميعاً «العقل والنقل»، وهذا باطل.

٣ ـ أن نقبل النقل ونرد العقل، وهذا باطل؛ لأنه تكذيب للعقل الذي هو أصل النقل، فما عرفنا صحة السمع إلا بصحة العقل.

٤ ـ الأخذ بالعقل، وحينها يكون الموقف من الأدلة السمعية: إما الرد، أو التأويل، أو التفويض.

مناقشة قانون التأويل:

نحن نقول: إن قانون التأويل غير صحيح. وكلامه بني على ثلاث مقدمات:

١): ثبوت ووجود تعارض بين العقل والنقل.

٢): أن الأقسام منحصرة في الأقسام الأربعة.

٣): إبطال ثلاثة أقسام، وإبقاء الرابع.

وهذه المقدمات كلها غير صحيحة.

أما قضية ثبوت التعارض بين النقل والعقل، فهذا غير صحيح.

ولبيان عدم الصحة يمكننا تقسيم العقل والنقل لأقسام:

١ ـ أن يكونا «العقل والنقل» قطعيين، فهنا يستحيل أن يوجد التعارض بينهما، كما يستحيل أن يوجد التعارض عند العقلاء، بين دليلين عقليين، أو دليلين سمعيين.

فإن كان جوزت التعارض في العقول، فلتجوزه في السمعيات، وإن لم تجوزه في السمعيات، فلا تجوزه في العقول.

٢ ـ أن يكون أحدهما قطعي، والآخر ظني، فالمقدم هنا القطعي، سواءً كان عقلياً، أم سمعياً. وعليه: فسبب التقديم كونه قطعي، بقطع النظر عن كونه عقلي أو نقلي.

٣ ـ أن يكون «العقل والنقل» ظنيين، فهنا نلجأ إلى الترجيح.

وثانياً: عندما يقول المتكلمون: إن قدحنا في العقل، هو قدح في النقل.

نقول: لا يلزم هذا، فلو أنك اختلفت وعامي في مسألة: أهي حلال أم حرام؟ وهو يعتقد حلها وأنت تقول: نسأل أهل العلم، فسألت العامي منْ أفضل العلماء؟ فدلك على عالم كبير، وقال لك: اذهب واسأله، فحينما سألته، قال كلاماً يخالف كلام العامي. فهل يأتي العامي ويقول: أنا مَنْ دلك على العالم، وعارض كلامه كلامي، فكلامي هو المقدم، نقول: لا، فإن العقل ولّى السمع، ثم عزل نفسه.

وعليه نقول: انتهى دور العقل حينما شهد بصحة وصدق السمع.

وثالثاً: نحن نقول: كلامكم في تقديم العقل على النقل، وجعْلكم العقل أصل النقل، يرد عليه تساؤل: ما مرادكم بأن العقل أصل النقل؟!

إن أردتم أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، فهذا لا يقوله عاقل؛ لأن ما كان ثابتاً فهو ثابت في نفس الأمر، أدركته أو لم تدركه.

فلو قلت: ما عرفتُ أمريكا إلا حينما قلت لي: إن أمريكا موجودة، فهل معرفة أمريكا متوقفة على خبرك، أم هي موجودة سواءً عرفت أم لم تعرف؟ نقول: هي موجودة سواء عرفت أم لم تعرف، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم.

وإن أردتم أن العقل أصل في العلم به، فهذا شرط، وهو مثل قولنا: العقل شرطه، وهذا الشرط لا يتصور منافاته للمشروط.

ثم نقول لهم: ماذا تريدون بالعقل: أتريدون أنه العلم أم أنه الغريزة؟

فإن أردتم به الغريزة، فلا يتصور أن تكون الغريزة معارضة؛ لأنه لابد من تحرير العقل وماذا تريد به. فإنهم يريدون به العلم الضروري، وإذا قيل الغريزة فهي شرطه، وليس لها أثر في أن تكون في ثبوت الأمر.

ثم نسألهم أيضاً: ماذا تريدون بالعقل: العلوم الضرورية أم العلوم النظرية؟!

إن أردتم العلوم الضرورية فلا يتصور فيها اختلاف، وكثير من المسائل

التي تزعمون أن فيها تعارض مع النقل، هي موضع نزاع فيما بينكم أنتم يا من تسميتم بالعقلاء، ولو سمحنا بهذه القاعدة لعطلنا كثيراً من الشرائع والسمعيات.

فلو قال قائل: العقل يدل على امتناع البعث الجسماني، أو أن العقل يدل على إنكار الصراط، أو وزن الأعمال، فهل تسلم له هذا يا رازي يا أشعري.

إذن: لو أردنا أن نفتح المجال للعقل، فهناك تفاوت في العقول، ثم إن العقول لها إدراكات محدودة، فلا يمكن أن تدرك الأمور الغيبية.

ولو استرسلنا مع العقل، فكثير من الأمور والمعجزات لا يدركها العقل؛ لأنها خلاف العادات، مما يسبب في نفي كثير من المعجزات.

وقوله: (والمقصود هنا: أن من الطرق التي يسلكها الأئمة ومن اتبعهم من نظار السنة في هذا الباب: أنه لو لم يكن موصوفا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم):

بين الشيخ بعض المناهج والمسالك العقلية التي تثبت بها صفات الله تعالى، وبين أن القرآن فيه دلائل عقلية على إثبات الصفات لله تعالى، فمثلاً: بين كيف تثبت صفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة.

فالشيخ الآن يذكر طريقاً من الطرق التي يسلكها الأئمة في إثبات الصفات، خاصة في الصفات المتقابلة:

«أنه لو لم يكن متصفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى»: فلو لم تصفه بالحياة للزم وصفه بالموت، ولو لم تصفه بصفات الكمال للزمك أن تصفه بضدها وهي صفات نقص.

ثم أشار الشيخ إلى طريق آخر بقوله: «وهذه الطريق غير قولنا: إن هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق فالخالق أولى»: وهي طريقة قياس الأولى، وهو مسلك آخر غير المسلك السابق، فهما مسلكان مختلفان.

والشاهد: أن الشيخ أراد أن يبين تعدد الطرق العقلية، في إثبات صفات الرب تبارك وتعالى.

وقوله: (وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعلم لكان داخلا فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى):

الشيخ هنا سلك المسلك الأول الذي سلكه الأئمة وهو: «بأنه لو لم يتصف بالصفة الكاملة لا تصف بضدها»، فنفس الأئمة سلكوا هذا المسلك في إثبات علو الله تعالى على خلقه.

ولما نريد أن نطرد هذا في البينونة، المنافية لمذهب الحلولية والاتحادية، نقول:

لو لم يتصف الله تعالى بالعلو، للزم أنه داخل العالم وهذا صفة نقص؛ لأنه يلزم أن يكون في الأماكن القذرة، وهذه صفة نقص. إذن: فأنت أمام أمرين:

إما أن تقول: إن الله تعالى داخل العالم أو خارجه، فالقول بأنه داخل العالم، يستلزم نقصاً، فإن كان المخلوق يتنزه عن بعض الأماكن في هذا العالم، فما بالك بالخالق، فقياس الأولى يقتضي أنه خارج العالم.

وقوله: (وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية فقالوا: القول بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات كالسمع والبصر والكلام مع كونه حيا: لكان متصفا بما يقابلها...):

هذا الكلام سبق أن قررناه وشرحناه، حينما رددنا على مذهب الغلاة، ويمكن هنا باختصار أن نلخص المسألة بما يلي:

مذهبهم:

يقولون: الله تعالى لا موجود ولا معدوم، فيرفعون عنه النقيضين.

شبهتهم:

قالوا: لو قلنا إن الله تعالى موجود شبهناه بالموجودات، ولو قلنا إنه معدوم لزمنا تشبيهه بالمعدومات. فقالوا: نقول: لا موجود ولا معدوم.

رد الشيخ عليهم:

قال الشيخ: ما ذكرتموه هو رفع للنقيضين، ورفعهما ممتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالمعدومات والموجودات، ووقعتم في تشبيهه بالممتنعات.

هل سلموا بهذا أم اعترضوا؟

اعترضوا وقالوا: لا نسلم أن كل رفع للنقيضين ممتنع، بل ننظر ما رُفع عنه النقيضين هل هو من باب تقابل السلب والإيجاب، أم من باب تقابل العدم والملكة؟

فإن التقابل هنا تقابل عدم وملكة، ورفعهما عن ذات لا تقبل الاتصاف بهما لا يعد من رفع النقيضين الممتنع، مثاله: التقابل في العمى والبصر، تقابل عدم وملكة.

وعندهم أن الذوات تنقسم إلى قسمين:

١/ ذوات تقبل الاتصاف. ٢/ وذوات لا تقبل الاتصاف.

والأشاعرة استخدموا نفس الدليل، ولذلك يقول الشيخ: «مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي وأمثاله، مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية».

أين استخدمه الأشاعرة؟

في قولهم: «لا داخل العالم ولا خارجه...» حينما أرادوا وصف الله تعالى.

قال الشيخ: هذا جمع بين النقيضين؛ لأن الشيء إن كان موجوداً متحققاً ثابتاً فهو إما: داخل العالم، وإما خارجه، وهذا الذي يقبله العقل.

فيقولون: لا، إنما هو من لوازم الأجسام، فما كان جسماً، فهو الذي

يمتنع في حقه أن تقول: لا داخل العالم ولا خارجه، ولكن الله تعالى لما لم يكن جسماً ولا متحيزاً، صح أن نقول: لا داخل العالم ولا خارجه، كما يقوله القرامطة في الوجود.

الرد على اعتراضهم:

والرد على اعتراضهم من عدة أوجه:

١ ـ أن الوجود والعدم من باب تقابل السلب والإيجاب بالاتفاق.

٢/أن تقسيم الصفات إلى: عدم وملكة، وسلب وإيجاب غير مسلم، وهو اصطلاح أنتم اصطلحتموه، والاصطلاحات لا تؤثر على الحقائق، فالعبرة بالحقيقة.

فأنت يمكن أن تصف الشيء بأنه ميت وهو ليس بحي، كما قال تعالى في وصف الأصنام ﴿أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ﴾ **[النحل: ٢١]**، فأثبت لها الموت، وتقول العرب: أرض موات.

ويجوز أن نقول في الجدار أعمى وأصم، ولكن المتكلمين زادوا قيداً، فقالوا في الأعمى: (عدم البصر عما من شأنه أن يقبل البصر) ونحن عندنا: أن العمى: عدم البصر، دون زيادة القيد.

٣ ـ قولكم أن الذوات منها: ما تقبل الاتصاف، ومنها مالا تقبل الاتصاف، هذا قول وتقسيم غير صحيح في الواقع؛ لأننا نحن لدينا في عقيدتنا: أن كل شيء قابل للاتصاف، والله على كل شيء قدير. ومن أمثلة ذلك:

عصا موسى، هي على زعمكم غير قابلة للحياة لكن الله تعالى جعلها حية.

ومثلها: تسبيح الحصى وحنين الجذع...

٤ ـ فحوى تقسيمكم: أن الذي لا يقبل، أنقص من الذي يقبل.

مثلاً: زيد الأعمى، والجدار، أيهما أكمل حسب نظريتكم؟

الأكمل زيد، مع أنه أعمى ويشترك مع الجدار في عدم البصر، وصار

هو الأكمل؛ لأنه قابل للبصر، والجدار غير قابل له، فالذي يقبل ولو كان غير متصف، أكمل من الذي لا يتصف وهو لا يقبل.

فأنتم إذا قلتم إن الله تعالى غير قابل بالاتصاف، جعلتموه أنقص من الأشياء التي لا تتصف بها مع عدم القابلية. فأردتم أن تنزهوا الله تعالى، فوقعتم في شر مما فررتم منه.

والمتكلمون استخدموا هذه القاعدة فيما ظاهره التعارض.

وقفات مع الاعتراض:

وقوله: (وقد اعترض طائفة من النفاة على هذه الطريقة باعتراض مشهور لبسوا به على الناس، حتى صار كثير من أهل الإثبات يظن صحته ويضعف الإثبات به، مثل ما فعل من فعل ذلك من النظار حتى الآمدي أمسى مع أنه أصل قول القرامطة الباطنية وأمثالهم من الجهمية):

هذا الاعتراض الذي اعترضت به الطائفة، سوف يذكره الشيخ، اعترضوا: على أنك إذا نفيت عن الله تعالى صفة كمال لزمهم وصفه بضدها، فإن قلت: لا يسمع لزمك وصفه بالصمم، وإن قلت: لا يتكلم لزمك وصفه بالبكم، وبالتالي: طرد هذا، إذا قلت: إن الله تعالى ليس في العلو، يلزم أنه في السفل، وإذا قلت: إنه ليس في خارج العالم، لزمك أنه داخل العالم، فهم قالوا: لا يلزمنا ذلك.

وهذا التلبيس منهم هو الذي سيذكره الآمدي الآن. وهو نفس منهج القرامطة وأصل كلامهم، إذ هم يبررون سلبهم النقيضين «لا موجود ولا معدوم» يبررونه: بتقسيمهم التقابل إلى: تقابل عدم وملكة، وتقابل سلب وإيجاب.

ونفس هذا الكلام يسلكه من تبعهم في إثبات بعض الصفات.

فلما يأتي الأشعري ويقول: الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، نقول له: هذا ممتنع، ويلزمك أن الله تعالى موجود ومتحقق، فإما أن تقول: داخل العالم أو خارجه، فتقول: هذا ممتنع معدوم، فيقول لك: إن التقابل ليس كله ممتنع، إلا إذا كان التقابل تقابل سلب وإيجاب، وإن كان عدم وملكة، فلابد أن تسلبه عن ذات تقبل.

وقوله: (فقالوا: القول بأنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات كالسمع والبصر والكلام مع كونه حيا: لكان متصفا بما يقابلها فالتحقيق فيه متوقف على بيان حقيقة (المتقابلين) وبيان أقسامها):

هذا نص كلام الآمدي.

قوله: (فنقول أما المتقابلان فلا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، وهو إما ألا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب، أو يصح ذلك في أحد الطرفين. فالأول هما المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهو تقابل التناقض...):

المتقابلان بالسلب والإيجاب «المتناقضان» يقول: لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا في الكذب: يعني: لما تقول: زيد حيوان، ماذا يقابله: زيد ليس بحيوان. فإن كان قولك «زيد حيوان» صادق، فتكون «زيد ليس بحيوان» كاذب، ولا يمكن أن تكون الجملة الأولى والثانية «صادقة كاذبة»، يعني: صادقتين أو كاذبتين، فلابد أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة، فهذا يقال له: تقابل سلب وإيجاب، وبعبارة أخرى: «لا يجتمعان ولا يرتفعان».

ونمر على ما ذكره المحقق في حاشيته في تتميم قسمة التقابل:

قال: أقول والثاني في ثلاثة أقسام:

١) المتقابلان بالتضايف: وهما اللذان لا تعقل لكل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر، كقولنا: زيد أب، زيد ابن، وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر في الفهم.

يعني: أنك لا تفهم البنوة إلا بالأبوة، ولا تفهم الأبوة إلا بالبنوة، ففهم أحدهما يستلزم فهم الآخر.

والتضايف يمكن أن تنفيهما فتقول: زيد ليس بأب لعمرو، ولا ابنا له. فلا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر، فإذا قلت: زيد ليس بأب لعمرو، لا يلزم أن يكون ابنا له، فيجوز أن يكون ليس بأب له ولا ابن. «فهنا يرون جواز سلب المتضايفين لكن لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر فقد يرتفعان».

٢) المتقابلان بالتضاد، والمتضادان: (كل أمرين يتصور اجتماعهما في

الكذب دون الصدق، كالسواد والبياض، ومن خواصه جواز استحالة كل واحد من طرفيه إلى الآخر في بعض صوره وجواز وجود واسطة بين الطرفين..):

المتقابلان بالتضاد: «الذي يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق» مثلاً لو قلت: هذا الكتاب أحمر، فهذه الجملة كاذبة، هذا الكتاب أبيض، وهذه جملة كاذبة أيضاً.

فاجتمع في الكتاب الكذب.

لكن لو قلت: هذا الكتاب أسود، هذا صدق، فلا يمكن أن تجتمع معه صادقة أخرى فتقول: الكتاب أبيض، فالصدق لا يجتمع، لكن الكذب يمكن أن يجتمع.

وتعريفه الأيسر: «ما يتصور ارتفاعهما، ولا يتصور اجتماعهما»:

لا يجتمعان: كالسواد والبياض في آن واحد.

لكن يمكن ارتفاعهما فيقال: ليس بأسود ولا أبيض.

وبينهما طرف ثالث «وسط»: كالصفرة والحمرة بين السواد والبياض.

ولما أقول: هذا إما أن يكون زائداً أو ناقصاً، فهل هذا من تقابل التضاد، أم من تقابل السلب والإيجاب؟

هذا من تقابل التضاد، لوجود طرف ثالث، فيمكن أن ترفعهما وتقول: ليس بزائد ولا ناقص، لكنه متساوٍ.

٣) تقابل العدم والملكة.

الخلاصة:

أن التقابل على نوعين:

أ ـ تقابل سلب وإيجاب.

ب ـ ينقسم إلى ثلاثة أقسام، ذكرناها آنفاً.

فالأول: تقابل السلب والإيجاب، وهذا الذي لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب، فإما أن يكون الشيء موجوداً أو معدوماً.

أما غيره فيجوز ارتفاعهما، وهذا الذي يريد أن يصل إليه الآمدي، وسيرد عليه شيخ الإسلام من وجوه عديدة.

والذي يدندن حوله الآمدي ويريد أن يقرره: أن التقابل ليس تقابل سلب وإيجاب دائماً؛ لأجل إنه يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر.

وشبهته:

إذا قلنا: إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، فليس هذا من قبيل الممتنع؛ لأن الله تعالى ليس بمتحيز حتى يقبل هذا، كما مرّ معنا تفصيله.

شرح بعض أوجه الرد عليهم:

وقوله: (والرد عليهم من وجوه: الوجه الأول: إن هذا التقسيم غير حاصر..):

أن الوجوب والإمكان ليس فيها سلب، ومع ذلك فهما متناقضان، فالشيء إما واجب أو ممكن، فإذا انتفى الوجوب ثبت الإمكان، وإذا انتفى الإمكان ثبت الوجوب.

أما أن تأتي إلى شيء موجود وتقول: هذا ليس بواجب ولا ممكن، فهذا لا يصح، فإننا نقول: هذا الشيء وجوده ممكن أم واجب؟ فإن قلت: ممكن انتفى الوجوب، وإن قلت: واجب انتفى الإمكان، فالله تعالى عندما نقول موجود واجب، انتفى عنه الإمكان، وعندما تقول عن الإنسان: ممكن انتفى عنه الوجوب. والدليل على انتفاء الوجوب: أن الإنسان كان معدوماً فوجد، ثم يلحقه عدم.

إذن: فالشيخ أشار إلى أن تقسيمهم ليس بحاصر، ونقضه بمثال، وهو الإيجاب والإمكان فهما نقيضان، مع عدم وجود أداة السلب.

وقوله: (وحينئذ فقد ثبت وصفان: شيئان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو خارج عن الأقسام الأربعة):

يعني: أنك ذكرت من الأقسام الأربعة: السلب والإيجاب، ولكن هذا

القسم الذي لا يجتمعان ولا يرتفعان أين تجعله، وتحت أي قسم تدرجه، وهما نقيضان، مما يدل على عدم ضبط قسمتك.

وقوله: (فمن جعل الموت معنى وجوديا: فقد يقول إن كون الشيء لا يخلو من الحياة والموت هو من هذا الباب، وكذلك العلم والجهل والصمم والبكم ونحو ذلك):

مثلاً: إذا نظرت إلى أن الجهل أمر وجودي لا سلبي فقلت: الجهل «عدم العلم»، فهذا سلبي، لكن إذا قلت: إن الجهل أمر وجودي، فالشيء إما عالم أو جاهل، فانتقض حصره كما تقدم.

وقوله: (الوجه الثاني: أن يقال: هذا التقسيم يتداخل فإن العدم والملكة يدخل في السلب والإيجاب، وغايته أنه نوع منه، والمتضايفان يدخلان في المتضادين، وإنما هما نوع منه):

يعني: يمكن أن أحداً يقول: العدم والملكة هي من قبيل السلب والإيجاب، فتقول:

زيد أعمى، زيد ليس بأعمى، ففيها: «سلب وإيجاب» فهذه جملة مثبتة وهذه جملة منفية فدل على التداخل بينهما.

فبعضهم يقول: لا، إنما أردت بالعدم والملكة: زيد أعمى، زيد البصير، فعبّر عن عدم البصر بالعمى، فالعدم والملكة يمكن أن تدخلها في السلب والإيجاب.

وقوله: (فإن قال: أعني بالسلب والإيجاب: فلا يدخل في العدم والملكة ـ وهو أن يسلب عن الشيء ما ليس بقابل له ـ ولهذا جعل من خواصه أنه لا استحالة لأحد طرفه إلى آخره):

يعني: إن قال: أنا قصدت بالسلب والإيجاب الذي لا يدخل فيه العدم والملكة؛ لأن العدم والملكة: أن تسلب عن الشيء ما ليس بقابل له، تقول مثلاً: الحجر ليس ببصير، فهذا أردت أنه أعمى. فالحجر ليس بأعمى؛ لأنه غير قابل للبصر، فهو يقول: هذا ما قصدته بالعدم والملكة.

وقوله: (قيل له: عن هذا جوابان: أحدهما: أن غاية هذا أن السلب

ينقسم إلى نوعين: أحدهما: سلب ما يمكن اتصاف الشيء، والثاني: سلب ما لا يمكن اتصافه به):

يعني: سلب ما يمكن اتصاف الشيء به، كقولك: زيد ليس ببصير، فهنا سلبت ما يمكن اتصاف زيد به.

وسلب ما لا يمكن اتصافه به كقولك: الحجر ليس ببصير، فهذا سلب، وذاك سلب.

إذن: قسّم السلب إلى قسمين، لكن لا تقل: هذا ليس تقابل سلب وإيجاب.

وقوله: **(ويقابل: الأول إثبات ما يمكن اتصافه ولا يجب).**

مثل: لما تقول: زيد بصير، فالبصر لزيد جائز، وليس بواجب.

وقوله: **(والثاني: إثبات ما يجب اتصافه به).**

مثل قولك: زيد حيوان، فالحيوانية لزيد واجبة، باعتبار أنه بشر.

وقوله: **(فيكون المراد به سلب الممتنع وإثبات الواجب، كقولنا زيد حيوان فإن هذا إثبات واجب، وزيد ليس بحجر، فإن هذا سلب ممتنع وعلى هذا التقدير، فالممكنات التي تقبل الوجود والعدم، كقولنا المثلث إما موجود وإما معدوم، يكون من قسم العدم والملكة وليس كذلك، فإن ذلك القسم يخلو فيه الموصوف الواحد عن المتقابلين جميعاً، ولا يخلو شيء من الممكنات عن الوجود والعدم):**

سلب الممتنع: أن تقول: زيد ليس بحجر، فنفى الحجرية عنه؛ لأنها ممتنعة عنه.

وعليه فإن تصور: أن الوجود والعدم من قبيل العدم والملكة، من أمحل الأمور؛ لأن الوجود والعدم من السلب والإيجاب باتفاق العقلاء.

وقوله: **(وأيضاً فإنه على هذا التقدير فصفات الرب كلها واجبة له، فإذا قيل: إما أن يكون حيا أو عليما أو سميعا أو بصيرا أو متكلما، أو لا يكون ـ كان مثل قولنا: إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون، وهذا متقابل تقابل السلب والإيجاب، فيكون الآخر مثله، وبهذا يحصل المقصود):**

صفات الرب تعالى كلها واجبة له، فلا يتوقف ثبوت شيء للرب تعالى على أمر خارجي، بل صفاته من ذاته.

فإن أثبت أن الوجود في حقه واجب، فهذه الصفات التي تثبت واجبة؛ لعدم توقف صفاته على أمر خارجي.

أما صفات المخلوق فهي جائزة، وهي ليست من ذاته؛ لأنها متوقفة على الله تعالى.

وقوله: (فإن قيل: هذا لا يصح حتى يعلم إمكان قبوله لهذه الصفات. قيل له: هذا إنما اشترط فيما أمكن أن يثبت له ويزول كالحيوان...):

هنا اشتراط إثبات الإمكان هو في حق الحيوان، أما في حقه تعالى فلا؛ لأننا إن قدرنا ذلك، كان ذلك في حقه واجباً، إذ الله تعالى لا يتصف بالشيء وضده باتفاق العقلاء.

وأما من نفاها، فإنه قدّر أن الله تعالى لا يقبل الاتصاف بها، لكن متى أمكن أن يتصف بها كان في حقه واجباً.

فهو لا يمكنه أن يقول: إن الله تعالى يمكن أن يتصف بها، ولا يكون نفيها نقصاً، يعني يقول: ممكن أن يكون الله تعالى سميعاً، وليس بسميع، فأنت إن قدرت أن الله تعالى سميع، ثم قلت: ليس بسميع فهذا ليس نقصاً، كان هذا تناقضاً في الكلام.

فمتى ما قدرت أنه يمكن أن يكون سميعاً، فوجب الاتصاف بكونه سميعاً؛ لأنه لو لم يتصف به لكان أصماً.

وقوله: (وقيل له أيضا: أنت في تقابل السلب والإيجاب إن اشترطت العلم بإمكان الطرفين لم يصح أن تقول: واجب الوجود إما موجود وإما معدوم والممتنع الموجود إما موجود وإما معدوم؛ لأن أحد الطرفين هنا معلوم الوجوب، والآخر معلوم الامتناع):

لماذا لم يصح الكلام في واجب الوجود؟

لأنك اشترطت إمكان العلم بالطرفين، وتبين لك في التقدير: أنه في أحد الطرفين واجب، إذن: فلا يصح هذا الكلام.

ولماذا لا يصح في الممتنع الوجود؟

لا يصح؛ لأنك قدرته ممتنعاً، وأنت اشترطت العلم بإمكان أحد الطرفين، والممتنع علمت أنه ممتنع، فكلامك هذا لا يمكن لا في واجب الوجود ولا ممتنع الوجود.

وقوله: (وإن اشترطت العلم بإمكان أحدهما صح أن تقول: إما أن يكون حيا وإما ألا يكون...): لماذا صح هذا الكلام؟!

لأنك اشترطت إمكان أحدهما، فصح أن تقول: إما أن يكون حياً، أو لا يكون.

وأنت هنا بين أحد أمرين: إما أن تقول: الطرف الثاني ممكن، أو تقول: الطرف الثاني ممتنع. فإن قلت: ممتنع ثبت الوجوب، وإن قلت: جائز فقد صح التقسيم، وعلى كلا الحالين: التقسيم جائز، وبطل كلامك.

وقوله: (الأصل الثاني....):

بدء الشيخ بعد أن انتهى من بيان المنهج السلفي الصحيح لتوحيد الأسماء والصفات، بدء ببيان وتوضيح المنهج السلفي الصحيح لتوحيد العبادة.

وكما مرّ معنا أن الانحراف في توحيد الأسماء والصفات، إنما يقع في طبقة العلماء غالباً.

أما الانحراف في توحيد العبادة، فيقع غالباً من عامة الناس.

وحقيقة إن الناظر في أحوال المسلمين وواقعهم، ليعلم مدى جهلهم بكلمة التوحيد «لا إله إلا الله»، ومن هنا جاء هذا الكتاب في أصله الثاني، مبيناً وموضحاً حقيقة هذا النوع من التوحيد.

وقوله: (وأما الأصل الثاني (وهو التوحيد في العبادات) المتضمن الإيمان بالشرع والقدر جميعاً فنقول: إنه لا بد من الإيمان بخلق الله وأمره...):

التوحيد بالعبادات متضمن: الإيمان بالشرع والقدر.

وهنا سؤال: لماذا جمع الشيخ بين الإيمان بخلق الله تعالى وأمره؟!

لابد أن تؤمن بخلق الله تعالى أي: بعموم ربوبيته، وأنه على كل شيء قدير. وفي الوقت نفسه لابد أن تؤمن بشرع الله تعالى، وأن الله تعالى أرسل رسله وأنزل كتبه...

فسبب الجمع بينهما:

أن هناك من آمن بخلق الله تعالى وعطل الشرع، ومعنى ذلك: أنهم آمنوا بالقضاء والقدر ثم جعلوه حجة في ارتكاب المعاصي، منهم المشركون لما جاءهم النبي ﷺ بشرع الله تعالى، ونهاهم عن الشرك قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ **[الأنعام: ١٤٨]**، يعني: الله تعالى يريد الشرك، ودليل إرادته الشرك: وقوعنا فيه، فيظنون أن كل ما يقع فالله تعالى يريده شرعاً، وهذا خطأ.

أنواع الإرادة:

وليُعلم أن الإرادة على نوعين:

١/ إرادة كونية. ٢/ وإرادة شرعية.

إذن: فهؤلاء احتجوا بالقضاء والقدر على المعصية، فيعصي الله تعالى ويقول: هذا بقضاء الله وقدره. ونحن حتى نحاجه لابد أن نطرد مذهبه:

فلو أخذت ماله، أو شتمته، أو ضربته، فهل يقبل أن هذا بقضاء الله وقدره ويسامحك؟

والمشركون الذين احتجوا بالقدر قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾، فنقول لهم: لماذا حاولتم قتل النبي ﷺ، وطرده وأذيته. وفي هذا دليل على أنكم تؤمنون بالأسباب، ولكن فيما يناسبكم.

إذن: فهؤلاء عطلوا الأوامر والشرائع، بحجة القضاء والقدر.

وثم طائفة أخرى: عظموا الشرائع وقالوا: لابد من امتثال الأوامر والشرائع، لكن قالوا: ليس الله تعالى على كل شيء قدير، فلا يقدر على أفعال الإنسان، بل الإنسان هو خالق أفعاله الاختيارية.

فعظموا الأوامر، وقصروا في ربوبية الله تعالى، وفي عموم خالقيته

وقدرته، زعماً منهم: أن ذلك هو مقتضى العدل الإلهي، وغفلوا أن في هذا نقص في ربوبيته تعالى.

ثم أشار الشيخ إلى مراتب القضاء والقدر وهي:

١ ـ الإيمان بأن الله تعالى خالق كل شيء.

٢ ـ والإيمان بمشيئته الشاملة.

٣ ـ والإيمان بعلمه، وأنه يعلم الجزئيات والكليات.

٤ ـ والإيمان بكتابته لمقادير الخلائق.

وقوله: (ويجب الإيمان بأن الله أمر بعبادته وحده لا شريك له، كما خلق الجن والإنس لعبادته، وبذلك أرسل رسله، وأنزل كتبه. وعبادته تتضمن كمال الذل والحب له وذلك يتضمن كمال طاعته، من يطع الرسول فقد أطاع الله...):

هنا جانبان:

الجانب الأول: أن تؤمن بأن الله تعالى أمر بعبادته وحده لا شريك له، ومعنى ذلك: أن تفرده بالعبادة، وإفراده بالعبادة، مقتضى «لا إله إلا الله».

الجانب الثاني: أن تؤمن بالقضاء والقدر بمراتبه الأربعة.

ثم بين الشيخ: الحكمة والغاية من خلق الإنس والجن: وأن الحكمة هي «عبادته تعالى» قال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ثم انتقل الشيخ لبيان مفهوم العبادة وأنها: «كمال الحب والذل»؛ لأن الشخص قد يكون ذليلاً لشخص آخر، لكنه لا يحبه، مثل: من يخضع للطواغيت، أو الجلادين، أو بعض المخدومين، فإنهم مذلولون لكن دون محبة.

أما المسلمون فيتذللون لله سبحانه وتعالى، ساجدين مع محبتهم لذلك.

وكل أنواع العبادات التي شرعها الله تعالى تتضمن التذلل والمحبة.

فهذه التي جعلها الله تعالى عنواناً للعبادة، وعلامة على الخضوع له، لا

ينبغي أن تمارس لغيره، فأي عبادة تتضمن الخضوع والتذلل والمحبة، يجب أن تكون لله تعالى وحده، ولا تصرفها لغيره.

فمن صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله تعالى فقد وقع في الشرك الأكبر، وقد ناقض الأمر الأساسي الذي خُلق لأجله، وهو التوحيد «إفراده بالعبادة»، فمثلاً: من ذبح لله تعالى ولغير الله تعالى فقد أشرك، من طاف لله تعالى ولغير الله تعالى فقد أشرك. فكثير من الناس مع أنهم يقولون: لا إله إلا الله، لكنهم يأتون بما ينقض لا إله إلا الله، ولذلك يجب علينا أن نتعلم ونُعلم الناس، وندعو إلى إفراد الله سبحانه بالعبادة.

ثم بين الشيخ الآيات الدالة على ذلك فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وقال: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فهذا كله تشريعات.

ملاحظة:

بعض الناس يظن أن محبة الله تعالى، ومحبة الرسول ﷺ، إظهار مظاهر الفرح من موالد وابتداعات في الدين، وهذا غير صحيح، بل الدليل الذي يصلح أن يكون دليلاً: «المتابعة للرسول عليه الصلاة والسلام»، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾.

وكلما كانت متابعتك للنبي ﷺ أكثر، كان دليلاً على أن محبتك أكثر. ولا يصلح أن تكون المحبة قلبية وجدانية فقط، ثم لما نأتي للواقع، نجد مخالفة لسنة النبي ﷺ، فهذا دليل على كذبك في دعواك لمحبة النبي ﷺ.

وأخطر شيء يدل على عدم محبة النبي ﷺ: الابتداع في الدين، فإن كانت المتابعة دليل المحبة، فالابتداع دليل على خلو قلبك من المحبة، وإن زعمت أن في قلبك محبة.

قال الإمام مالك: «من ابتدع في الإسلام بدعة يرى أنها حسنة، فقد زعم أن محمداً ﷺ قد خان الرسالة».

ما وجه الملازمة في قول الإمام مالك؟

وجه الملازمة: أن كل مسلم يعتقد أن الرسول عليه الصلاة والسلام، أنه ما من خير إلا ودل أمته عليه، وأن الله تعالى أكمل به الدين، وأنه ما من شر إلا وحذر الأمة منه، فحينما يأتي أحدهم ويقول: هذا أمر لم يأمر به النبي ﷺ، ولكنه يوصلك إلى الجنة، معنى هذا: أن النبي ﷺ قصّر وما بلّغ، مع توفر الدواعي والهمم لفعله في زمن النبي ﷺ، فمعنى كلامه: أن محمداً قد خان الرسالة كما قاله الإمام مالك.

ثم بين الشيخ: أن دين الأنبياء عليهم السلام واحد، وكلهم يدعون إلى إفراد الله تعالى بالعبادة، وأما الشرائع مختلفة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ولذلك قال النبي ﷺ: (إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد، والأنبياء أخوة لعلات...)[١]:

ومعنى لعلات: جمع علة وهي الضّرة، حينما يكون مجموع أخوة، أمهاتهم شتى وأبوهم واحد، يقال لهم: أخوة لعلات، فالأنبياء أخوة دينهم واحد، ولكن شرائعهم مختلفة.

وقوله: (وهذا الدين هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله دينا غيره....):

نوح عليه السلام قال: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٧٢]، فبين أنه من المسلمين، فالإسلام دين الجميع. وإبراهيم عليه السلام أعلن الإسلام، ويعقوب عليه السلام وصّى بنيه بالإسلام.

والإسلام هو «الاستسلام لله تعالى وحده، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشرك».

والحواريون: أول من آمن بعيسى عليه السلام، وكانوا أنصاراً له، وشهدوا بأنهم مسلمون.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأنبياء باب (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها) (٣٤٤٣) بلفظ: «انا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة والأنبياء أخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد» وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب فضائل عيسى عليه السلام (٢٣٦٥).

فهؤلاء كلهم أقروا بأن الإسلام هو الدين، فكلهم أسلموا وانقادوا له بالطاعة.

وقوله: (فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركا ومن لم يستسلم له كان مستكبرا عن عبادته، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده طاعته وحده):

فهذا هو الإسلام العام، أما الإسلام الخاص بأمة محمد ﷺ، فهو ما جاء في حديث جبريل عليه السلام، وذكر فيه أركان الإسلام الخمسة.

وعليه: فالإسلام العام هو دين الأنبياء عليهم السلام جميعاً، والإسلام الخاص هو خاص بأمة محمد ﷺ، وهي أركانه الخمسة.

وقوله: (فالإسلام يتضمن الاستسلام لله وحده فمن استسلم له ولغيره كان مشركا ومن لم يستسلم له كان مستكبرا عن عبادته والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده طاعته وحده):

قلنا: وصف الله سبحانه وتعالى عقائد الأنبياء عليهم السلام جميعاً بأنها الإسلام؛ لأن الإسلام هو الاستسلام لله تعالى وحده وهذا هو التوحيد، وبالتالي: فمن استسلم لله تعالى، واستسلم لغيره، فهذا هو المشرك.

إذن: فليس الإشراك هو عدم معرفة الله تعالى كما يظن بعض الناس، بل المشرك من يخضع للرب ولغيره. فالشرك فيه أشراك، والتوحيد فيه إفراد، يعني: لا تخضع إلا لله تعالى، بجميع أنواع الخضوع من: «استعانة، واستغاثة، وذبح، ونذر، وخوف...».

ونقصد بالخوف والحب، الخوف والحب التعبدي، فهذا هو الذي لا يكون إلا لله تعالى.

المقصود بالخوف التعبدي:

وهو الخوف الغيبي، كالخوف من ذوات غائبة؛ خشية أن تسلط عليه. ويوضح الخوف الغيبي «التعبدي»: أن ثمة أناس يخافون من الأولياء، ويأتي

في قلبه الرعب منهم، فإذا طُلب منه أن يحلف بالله تعالى، لم يمتنع أن يحلف به، ولو كان كاذباً، وإذا طلب منه أن يحلف بالولي خاف منه، وهذا خوف أكبر مخرج من الملة.

ولهذا فبعض الناس يستغلون هذا الخوف عند بعض القبائل، فإذا جاء عند القاضي، وأراد القاضي أن يُظهر الحق، طلب منه أن يحلف بالولي الذي يعبده ويخافه، فيخاف ويعترف بالحق.

ولهذا توجه سؤال إلى هيئة كبار العلماء من مثل هذا، يقول: عندنا في المحاكم يُحَلِّفون الشخص بالولي الذي يخافه ـ لا إيماناً ـ لكنهم يستخدمونه كوسيلة لإظهار الحق، والسؤال: هل يجوز أم لا يجوز؟

قال أهل العلم: لا يجوز، ولو كان المقصد صحيحاً؛ إذ الوسيلة محرمة.

والشاهد من السؤال: أنه يوجد بعض الناس يخاف من الأولياء، كخوفه من الله تعالى، فهذا ما نسميه بخوف العبادة.

وأما الخوف الطبيعي: فهو كالخوف مما يؤذي بطبعه، كالحية والأسد، أو كالخوف من العدو.

إذن: المقصود أن الإسلام وصف به الأديان السابقة؛ لأن الإسلام هو الاستسلام لله تعالى، وكل دين من الأديان السابقة فيه خضوع لله تعالى وحده.

وقوله: (وهذا دين الإسلام الذي لا يقبل الله غيره، وذلك إنما يكون بأن يطاع كل وقت يفعل ما أمر به في ذلك الوقت، فإذا أمر في أول الأمر باستقبال الصخرة ثم أمرنا ثانياً باستقبال الكعبة، كان كل من الفعلين حين أمر به داخلا في دين الإسلام، فالدين هو الطاعة والعبادة له في الفعلين، وإنما تنوع بعض صور الفعل وهو وجهه المصلى، فكذلك الرسل دينهم واحد، وان تنوعت الشرعة والمناهج والوجهة والمنسك، فان ذلك لا يمنع أن يكون الدين واحدا، كما لم يمنع ذلك في شريعة الرسول الواحد):

يعني: أن اختلاف التفاصيل والتشريعات، لا تمنع أن نسمي كل الأديان إسلاماً، كما هو موجود عندنا فيما يسمي بالنسخ، فمثلاً: نسخ التوجه من بيت المقدس إلى الكعبة، وكلاهما من الإسلام.

وعليه: فالاختلاف في الأحكام والتشريعات، ليس دليلاً على اختلاف الإسلام.

وقوله: (والله تعالى جعل من دين الرسل: أن أولهم يبشر بآخرهم ويؤمن به، وآخرهم يصدق بأولهم ويؤمن به، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾:

وبهذا: إن فُهمت هذه المسألة، ظهر لنا بطلان دعوى: «وحدة الأديان».

بدأها الصوفية كابن عربي وأمثاله، إلى أن الأديان واحدة، وكلهم يعبد إلهاً واحداً.

والآن ظهرت كثيراً هذه الدعاوى، فبعضهم يقول: ما الفرق بين اليهودية والنصرانية، كلنا نؤمن بالله تعالى، ويستدلون بآيات متشابهة كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٦٢]، فهؤلاء كلهم يدخلون الجنة وهذا كلام باطل.

فإذا كان الأنبياء السابقون قبل أن يبعث محمد ﷺ أخذ منهم العهد والميثاق، أنه لو بعث محمد ﷺ، وأنتم موجودون وجب أن تؤمنوا به، ﴿ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ﴾ [آل عمران: ٨١].

حتى عيسى عليه السلام، حينما ينزل آخر الزمان، يكون على شريعة محمد عليه الصلاة والسلام. فدعوى توحيد الأديان باطلة؛ لأن الدين الإسلامي نسخ الأديان جميعاً.

وقوله: (وجعل الإيمان بهم متلازما، وكفر من قال: انه آمن ببعض وكفر ببعض، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ﴾ وقال تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ

ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ وقد قال لنا: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾):

يعني: لا يأتي أحد ويقول: أنا أؤمن بموسى وعيسى ﷺ، ولكن ليس بلازم أن أؤمن بمحمد ﷺ، هذا كفر؛ لأنه لابد من الإيمان بجميع الأنبياء ﷺ، وخاتمهم محمد ﷺ.

ولذلك يعيب الله تعالى على اليهود فيقول: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾ ﴾ [النساء: ١٥١ ـ ١٥٠] إذن: فيهم جانب من الإيمان، وجانب من الكفر، ولكن المحصلة والنتيجة كفر ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ﴾.

وهذا دليل دامغ على من يزعم أنه لا فرق بين الإسلام واليهودية والنصرانية قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْأٓخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فلا بدّ من إبقاء الحاجز النفسي بيننا وبين اليهود والنصارى، فكل يوم ندعوا الله تعالى أن يهدينا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم، غير المغضوب عليهم «اليهود»، ولا الضالين «النصارى».

وقوله: (فأمرنا أن نقول: آمنا بهذا كله ونحن له مسلمون، فمن بلغته رسالة محمد ﷺ فلم يقر بما جاء به لم يكن مسلما ولا مؤمنا، بل يكون كافراً وإن زعم أنه مسلم أو مؤمن):

هذا كلام صريح في إبطال الدعوى إلى وحدة الأديان، فلا يقبل إلا الإسلام، وهو الدين الذي جاء به محمد ﷺ، ومما جاء به في الدين أننا نؤمن بالأنبياء ﷺ جميعاً، فإيماننا بمحمد ﷺ، متضمن للإيمان بجميع الأنبياء والرسل ﷺ، قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٦].

وقوله: (كما ذكروا أنه لما أنزل الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ قالت اليهود والنصارى: فنحن مسلمون، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فقالوا: لا نحج فقال تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾):

من شريعة محمد أركان الإسلام، ومن أركان الإسلام: «الحج». واليهود والنصارى قالوا: نحن مسلمون، أي نستسلم لله تعالى، فقال: الحج من أركان الإسلام فحجوا، فقالوا: لا نحج، فنزل قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] فوصفوا بالكفر، فمن رد شيئاً أتى به محمداً ﷺ فهو كافر، كائناً من كان، وعليه: من رد شيئاً معلوما من الدين بالضرورة فهو كافر. فلو أن إنساناً يصلي ويصوم ولكنه يقول: الخمر حلال ليست بحرام، نقول: خرجت من الإسلام، وأما إن شرب الخمر ولم ير حلها، فهو عاصٍ. ويجب أن نفرق بين ما يستوجب الكفر، وبين ما يستوجب الفسوق: فمن رد شيئاً معلوما من الدين بالضرورة فهذا كافر، كمن يقول: حجوا إلى قبر فلان، فهذا يكفر نسأل الله السلامة.

فمن رد حكماً واضحاً دون شبهة تأويل، فهذا كفر.

وقوله: (فإن الاستسلام لله لا يتم إلا بالإقرار بما له على عباده من حج البيت، كما قال النبي ﷺ (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت):

الاستسلام لله تعالى، لا يتم إلاّ أن تقر بكل ما جاء به الشرع كما بينا.

وقوله: (وقد تنازع الناس فيمن تقدم أمة موسى وعيسى هل هم مسلمون أم لا؟ وهو نزاع لفظي، فان الإسلام الخاص الذي بعث الله به محمدا ﷺ، المتضمن لشريعة القرآن ـ ليس عليه إلا أمة محمد ﷺ ، والإسلام اليوم عند الإطلاق يتناول هذا، وأما الإسلام العام، المتناول لكل شريعة بعث الله بها نبيا من الأنبياء فإنه يتناول إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء):

هنا يرد سؤال: هل اليهود والنصارى مسلمون أم لا؟

نقول: ماذا تريد بالإسلام:

١) إن أردت به الإسلام العام: وهو بمعنى الخضوع والاستسلام، فهم بهذا المعنى مسلمون كما مرّ معنا.

٢) وإن أردت به الإسلام الخاص: الذي هو شريعة محمد ﷺ، فهم ليسوا بمسلمين.

إذن: فهم مسلمون بالمعنى العام، لا بالمعنى الخاص.

وقوله: (ورأس الإسلام مطلقا شهادة أن لا إله إلا الله، وبها بعث الله جميع الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ وقال تعالى عن الخليل: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ (٢٦) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (٢٧) وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٢٨)﴾ وقال تعالى عنه: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ (٧٥) أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ (٧٦) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (٧٧)﴾ وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾).

هذه الآيات تقرر حقيقة وهي: أن دعوة الأنبياء جميعاً، عبادة الله تعالى وحده، وإفراده بها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ **[النحل: ٣٦]** وهذه دعوة الأنبياء عليهم السلام، ومقتضى كلمة التوحيد «لا إله إلا الله».

ونفهم من الآيات التي ساقها الشيخ عن خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام: أن قومه كانوا يعبدون الله تعالى، ويعبدون معه آلهة أخرى، ثم أعلن العداوة على جميع المعبودات واستثنى فقال: ﴿إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾. فظاهرة الشرك التي كانت في الأمم السابقة، وفي أمة محمد ﷺ: أنهم يعبدون الله تعالى، ويعبدون معه آلهة أخرى.

ما فائدة تقرير هذه المسألة؟

لأن هناك من يشكك في هذه الحقيقة، ويجعل معنى لا إله إلا الله: لا خالق ولا رازق إلا الله تعالى، فمن اعترف بأن الله تعالى هو الخالق الرازق، فهذا هو الموحد وإن عبد الأولياء والأنبياء؛ لأنهم يقولون: إن المشركين ما عبدوا الله تعالى وما عرفوه، وستأتي: آية صريحة في الرد عليهم، في أنهم كانوا يعبدون الله تعالى، ويعبدون معهم آلهة أخرى، ويأتي التبرؤ من جميع المعبودات، إلا معبود واحد وهو الإله الحق.

وبعض المعاصرين، يزعم أن الشرك إنما هو في الربوبية، بأن اعتقد أن مع الله تعالى رازقين أو خالقين، أو أن أحدا يتصرف في الكون، أما إذا لم يعتقد أحد شيئاً من هذا، وقال: إن الأولياء إنما هم من خلق الله تعالى، ولا يتصرفون من قبيل أنفسهم، بل بتصريف الله تعالى، وأنت فقط مجرد تستغيث بهم، وأن هذا مجرد توسل وليس عبادة، فهذا ما يريدون تقريره، وبالتالي: يريدون أن يقرروا: أن ما نشاهده من أحوال الناس من الطواف حول القبور، والتمسح بها، وسؤال أصحابها، والذبح لها، والنذر لها، أن هذا ليس هو الشرك، فإذا لم يكن هذا هو الشرك، فماذا يكون الشرك إذن!

والقضية التي يجب أن نفهمها: أن جميع الأنبياء ﷺ دعوا إلى (لا إله إلا الله) يعني لا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى.

وقوله: (وذكر عن رسله: كنوح وهود وصالح وغيرهم أنهم قالوا لقومهم: ﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾):

إله: مألوه بمعنى معبود، لا بمعنى خالق أو مخترع، كما يظن المتكلمون، فكلهم يقولون ﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ﴾ **[الأعراف: ٥٩]** أي: مالكم من معبود غيره.

وقوله: (وقال عن أهل الكهف: ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَـٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَـٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴾):

لن ندعوا: الدعاء هو الطلب، والناظر في حال الناس يجد العجب العجاب: فمثلاً:

في أحد البلدان رأيت شجرة، والناس تكتب رقاعاً بما تريد، ثم تعلقها على الشجرة، ويعبدونها.

وبعضهم: يذهب إلى القبر ويكتب ما يريد، وبعضهم: يسأل صاحب القبر، ويقف أمامه خاشعاً متخشعاً، وتأتيه من الرهبة والخضوع، ما لا يأتيه إن وقف أمام الله تعالى.

وبعضهم يقف ويقول: العارف لا يعرف، ومعناها: أنك يا صاحب القبر تعرف ما جئت لأجله، فحقق لي طلبي فأنت عارف، فالعارف لا يعرف، فلا احتاج أن أسألك.

وهذا والعياذ بالله تعالى، شرك في الربوبية؛ لأنه يجب عليك كمسلم، أن تعتقد أنه لا يعلم الغيب إلا الله تعالى، ولا يعلم ما في القلوب إلا الله سبحانه وتعالى.

فإن اعتقدت أن هذا الولي مهما كانت ولايته، ومهما كانت منزلته، إن اعتقدت أنه يعلم ما في قلبك أو يعلم الغيب، فهذا شرك في الربوبية، وأيضاً شرك في الألوهية؛ لأنك توجهت بالدعاء لغير الله تعالى.

وللأسف فإن بعض المعاصرين ليس عنده شك في الألوهية فقط، بل وحتى في الربوبية.

وبعض الرافضة يقولون: «إن لأئمتنا ـ أي: الإثنا عشر ـ منزلة لم يبلغها ملك مقرب، ولا نبي مرسل، وإن أئمتنا تخضع لهم جميع ذرات الكون»، فهذا شرك في الربوبية؛ لأنك إن أردت أن تصف الله تعالى لم تجد أحسن من هذا الوصف وهو: «أن جميع ذرات الكون تخضع لربوبية الله تعالى»، لكنه ما جعلها تخضع لله تعالى، بل جعلها تخضع لأئمة آل البيت، ومع هذا الشرك في الربوبية، يتوجهون بالدعاء لهم: «مدد يا علي» يعني: مدنا بالخيرات والبركات، ولذلك ماذا يقول أصحاب الكهف: ﴿رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا﴾ [الكهف: ١٤].

بعض الناس قد يُدخل بعض الشبهات، ويقول: ها أنت تسأل زيداً وعبيدا، وتستغيث بعمرو!! وتقول: ليس هذا من الشرك؛ لأن هذا ليس سؤال عبادة.

ما الفرق بين المسألة العادية، ومسألة العبادة؟

المسألة العادية: أن تسأل إنساناً تسمعه وتراه، وتعلم أنه يحقق طلبك.

ومسألة العبادة، كمسألة الله تعالى، فأنت تسأل ذاتاً غائبة آمنت بها، وأيقنت أنها مطلعة عليك، فسؤالك حينما تقول: يا الله اغثني، هذا سؤال عبادة؛ لأنك تسأل ذاتاً غائبة قادرة على فعل هذه الأشياء.

أما عندما تأتي إلى قبر ولي وتسأله، فهذا أيضاً من سؤال العبادة؛ لأن هذا غائب عنه، وأنت اعتقدت وآمنت أنه يستطيع أن يتصرف، ويحقق مطلوبك. بل بعضهم يسأله مالا يقدر عليه إلا الله تعالى، بل قال الشاعر يستغيث بالرسول ﷺ:

ونـاده إن أزمـة أنـشـبـت... أظفارها واستحكم المعظل
يـا أكـرم الـخـلـق عـلـى ربـه... ومـن بـه أسـأل
عـجـل بـإذهـاب الـذي اشـتـكـي... فـإن لـم تـفـعـل فـمـن ذا أسـأل

وقوله: (وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾):

الشرك ظلم عظيم، ولا ذنب أعظم منه، وفي الحديث: «أكبر الكبائر أن تجعل لله نداً وهو خلقك»[(١)].

ومن عقائد أهل السنة: أن صاحب الكبيرة تحت المشيئة، إن شاء عذبه ربه، وإن شاء غفر له. كمن يموت وهو شارب للخمر، أو وهو على زنا.

أما من مات وهو متلطخ بالشرك الأكبر، فهذا الذنب الذي لا يغفره الله.

وضابط الشرك الأكبر: «صرف العبادة لغير الله تعالى»، ومن صرفها «أي العبادة» لغير الله تعالى فقد أشرك، والعبادة لله تعالى وحده لا شريك له: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب «ولا تجعلوا لله أنداداً..» (٧٥٢٠).

لماذا لا يغفر الله تعالى الشرك الأكبر؟

لأن هذا مناقض ما لله تعالى من حقوق، فأنت يا عبد الله لو اشتريت عبداً، أو استقدمت خادماً يخدمك، فوجدته يخدم الجيران، ويترك خدمتك، فالموقف منك: أن تغضب منه؛ لأنه خاص لك.

وهكذا رب العباد يمتن علينا، من الذي خلقنا؟ من الذي يرزقنا ويعطينا؟ فلماذا تتوجه بالخضوع والتذلل لغير الله تعالى، فإن الخضوع والتذلل لا يكون إلا لله جل وعلا.

وقوله: (**وقد بين في كتابه الشرك بالملائكة، والشرك بالأنبياء، والشرك بالكواكب الشرك والأصنام ـ وأصل الشرك، الشرك بالشيطان ـ فقال عن النصارى: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون)**):

قال عدي بن حاتم لما نزل قوله تعالى ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ فقال: ما كنا نعبدهم، فقال النبي ﷺ: «أما كانوا يحلون الحرام فتحلونه ويحرمون الحلال فتحرمونه، قالوا نعم، قال فتلك عبادتهم»[1].

ونفهم من هذا: أن الذي ينصب نفسه مشرعاً، يحلل ويحرم فهذا طاغوت من الطواغيت، ومن يسمع لهم ويطيع فقد أشرك في عبادة الله تعالى، فالله تعالى وحده هو من يملك التحليل والتحريم.

إذن: من معاني لا إله إلا الله أيضاً، أنك لا ترضى بحكم إلا حكم القرآن العظيم، قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وهذه الظاهرة موجودة عند الرافضة، فمشائخهم، أصحاب العمائم السود، يحللون ويحرمون وهم يخضعون لهم، فما يستطيع العامي أن يستمد تشريعاته من القرآن الكريم، أو من السنة؛ لأن أئمتهم هم

(١) أخرجه الترمذي في جامعه (٣٠٩٤) وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ٢٥٧/ ٣٧٨).

الذين يحللون ويحرمون، فإذا أحلوا شيئاً أحلوه وإن كان حراماً، وإن حرموا شيئاً حرموه ولو كان حلالاً، ثم أوجدوا مسألة أخرى وهي: «ولاية الفقيه» وهو أنه له قدرة على تغيير الأحكام.

وقوله: (وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾):

ما وقع فيه النصارى من عبادة عيسى عليه السلام، وعبادة أمه، والتوجه إلى عيسى عليه السلام بالسؤال، هذا كله بدعة من بدعهم، فما قال عيسى عليه السلام: أنه إله من دون الله تعالى.

وهذا تفنيد لزعم النصارى، إذ هم يزعمون أن عيسى عليه السلام هو الذي قال هذا الكلام وهو: أن فيه جزء إلهي، وأنه اختلط اللاهوت بالناسوت، فهذا كلام باطل.

فعيسى عليه السلام بشر، وليس إلهاً، وذكر الله تعالى بشريته بأنه يأكل الطعام.

فائدة:

الغريب في النصارى أنهم اعتقدوا ألوهيته، ثم اعتقدوا أنه صلب، وهذا تناقض، إذ كيف يكون إلهاً، ثم يسلم نفسه للأعداء، ليصلبوه. ولذلك من عقائدهم «الصلب والفداء»، حتى إنهم في كل شيء يدخلون هذا الشعار، وهو الصليب.

مجمل معتقد النصارى:

يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى لما خلق آدم عليه السلام، وأمره ألا يأكل من الشجرة فأكل منها، فلما أكل من الشجرة استحقت البشرية اللعنة، فصارت البشرية تتوارث اللعنة، فأراد الله تعالى أن يخلص البشرية من هذه اللعنة، فأرسل ابنه في صورة إنسان الذي هو «عيسى عليه السلام» فجاء وصلب، حتى يخلص

البشرية من الذنب، وهذا كلام غير معقول عقلاً؛ لأن الله تعالى عدل، فإذا وقع إنسان في الخطيئة، فهل يمكن أن يعاقب آخراً، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، يعني: إذا سرق زيد، نقطع يد عمرو، فهل هذا عدل؟ وهل يمكن أن تبقى اللعنة في البشرية، بسبب خطأ وقع فيه آدم عليه السلام.

والصحيح الذي جاء في قصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم: أن آدم عليه السلام عندما أكل من الشجرة تاب فتاب الله تعالى عليه: قال تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧]، وإذا أراد الله تعالى أن يخلص البشرية من الذنب، ألا يستطيع أن يتوب عليهم مباشرة، فهل البشرية محتاجون إلى أن يرسل الرب ابنه ويصلب؛ فداء لهم.

هذا كله كلام غير منطقي، وكلام لا يتفق مع العقل؛ لأن الله تعالى قادر على أن يغفر، وبالتالي: لماذا يرسل الله تعالى ابنه في صورة إنسان، ويعرضه للهلاك؟ وما قيمة الإنسان في الجزء الإلهي! فهذا كله كلام باطل، يتنافى مع العقل.

الخلاصة:

مر معنا الأصل الثاني من هذا الكتاب، وفيه قرّر شيخ الإسلام:

- العلاقة بين القدر والشرع.
- وتحدث عن مفهوم العبادة، ومعنى الإسلام.
- وبين أن دين الرسل عليهم الصلاة والسلام واحد.
- وأشار إلى تلازم الإيمان بالرسل عليهم الصلاة والسلام.

ونحن نقول: إن من القضايا الأساسية المهمة: معرفة ما هو التوحيد، وما هو الشرك؟

لأن هذه القضية الأساسية هي موضع اضطراب بين الفِرَق، ولأجل هذا الاختلاف نريد الإشارة إلى بعض الحقائق التي يتوقف عليها فهم التوحيد:

- أن المشركين جميعاً، الذين بعث فيهم النبي ﷺ قد أقروا بتوحيد الربوبية،

أقروا بالخالقية والرازقية، فلا أحد من المشركين، يزعم أن الأصنام والمعبودات، تشارك الله سبحانه وتعالى في ربوبيته «في التخليق أو الترزيق».

وهذه مقدمة وحقيقة مهمة، حتى نتوصل بها إلى تحديد معنى التوحيد الذي بعثت به الرسل، ولنعرف موضع النزاع، فنعرف الحق ونتبعه، ونعرف الباطل ونجتنبه.

فهذه القضية قد اضطرب فيها الناس، وبعضهم يمارس الشرك ويقع فيه ولا يظن أن شركاً، وينطق كلمة التوحيد ويفعل ما يناقضها؛ لأنه ما فهم معنى التوحيد.

وهناك من ألف الكتب، كصاحب المفاهيم يزعم أن الاستغاثة بالأموات، وسؤالهم والاستعانة بهم لا يعد شركاً. إذن: ما هو الشرك الذي تعتقده؟

يعتقد أن الشرك هو: أن تجعل وتعتقد أن مع الله تعالى خالقاً، أو أن المعبود يتصرف من دون الله استقلالاً، وأما إن كنت لا تعتقد بهذا المعتقد، فلست بمشرك، وإن قلت: يا رسول الله اغفر لي، وغير ذلك من الاستغاثات، وطلب تفريج الكربات، فكل ذلك لا يعد شركاً مخرجاً من الملة.

ملاحظة:

لم يتبق من الكتاب إلا الشيء اليسير السهل، ولهذا سنشير إلى أهم المسائل المتبقية لنختم الكتاب:

في صفحة (١٨٠): أقام الشيخ الأدلة على إقرار المشركين بتوحيد الربوبية، قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨].

في هذه الآية اعتراف من المشركين بأن الذي خلق السماوات والأرض هو الله تعالى، فهم معترفون بأنه إن أراد الله تعالى شيئاً كان، ومن هذا نعرف: أن المشركين أقروا بربوبية الله تعالى.

أما صاحب كتاب «مفاهيم يجب أن تصحح» يقول: لم يقر المشركون بربوبية الله تعالى، قلنا له: ما تقول في هذه الآيات «التي ذكرها المصنف»؟ فهذه الآيات دليل واضح على بطلان ما يدعيه.

وهو لِمَ يقول هذا الكلام؟ لأنه يريد أن يقول: إن توحيد الربوبية هو المهم، فمن أقر بربوبية الله تعالى فهو موحد، وإن وقع منه ما وقع.

ثم أشار الشيخ على تقسيم المتكلمين للتوحيد وأنه على أقسام ثلاثة:

(١) ـ واحد في ذاته لا قسيم له: ويريدون بذلك نفي صفاته، فينفون به العلو، والصفات الخبرية: كالوجه واليد.

(٢) ـ وواحد في صفاته لا شبيه له: ويريدون بذلك نفي ما تبقى من صفاته، والصفات الخبرية، كالاستواء.

(٣) ـ وواحد في أفعاله لا شريك له: وهذا هو أشهر أنواع التوحيد، وهو توحيد الربوبية الذي لا نزاع فيه، ومع ذلك: اعتنى المتكلمون بالتوحيد الذي أقر به المشركون، فأقاموا عليه دلالة التمانع.

كيف فهم المتكلمون «لا إله إلا الله»؟

هم يعتبرون أن «إله» بمعنى: مخترع، أو صانع، أو قادر على الاختراع، فمعنى «لا إله إلا الله» عندهم: القادر على الاختراع، فلا قادر على الاختراع إلا الله تعالى.

وبالتالي: من اعتقد أنه لا يخلق هذا العالم إلا الله تعالى فهو الموحد.

ففي جانب وسعوا الدائرة، وفي جانب ضيقوا الدائرة:

فالجانب الذي وسعوا فيه: «توحيد العبادة»، فأخرجوها من مسمى التوحيد، وبالتالي: لم يعتنوا بهذا النوع.

وأما الجانب الذي ضيقوه: فهو فيما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته، فمثلاً:

خذ من المتكلمين المعتزلة: جعلوا التوحيد عندهم أن تعتقد أن الله تعالى لا شبيه له، فإذا أثبتت لله تعالى الصفات الثابتة في القرآن العظيم فأنت مشرك.

فهنا ضيقوا، فجعلوا المسلمين الموحدين مشركين: يعني: من قال: القرآن كلام الله تعالى، أو لله تعالى علم وسمع وبصر، قالوا: هو مشرك.

وكذلك الأشاعرة قالوا: من قال: إن الله تعالى استوى على عرشه، أو من جعل لله تعالى يداً تليق بجلاله، اعتبروه مجسماً مشبهاً.

فهنا ضيقوا التوحيد حتى أخرجوا الموحدين، وفي جانب العبادات، وسعوا حتى أدخلوا المشركين الذين يعبدون الأولياء والصالحين.

إذن: فهمهم للتوحيد فهم خاطئ، مخالف لما أنزله الله تعالى في كتابه؛ لأن الله تعالى الذي أنزل في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، هو الذي أنزل: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

مفهوم «الإله» عند أهل السنة:

إله: أي مألوه بمعنى معبود، فلا إله حق إلا الله، ولماذا قلنا «بحق»؟ لوجود المعبودات الباطلة.

قال عبد القاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين»: من ظن أن إله بمعنى معبود، فقد اخطأ؛ لأن الله تعالى كان إلهاً، قبل أن يوجد من يعبد، فهذه من شبه المتكلمين.

ونحن نقول: كيف تقيم دليلاً، على أن إله بمعنى مألوه، أي: معبود؟

نأتي للمتكلمين ونقول لهم: أنتم تقولون إن إله بمعنى خالق، قالوا: نعم (قادر على الاختراع)، قلنا لهم: النبي ﷺ طلب من المشركين أن يقولوا: «لا إله إلا الله» فلماذا رفضوها؟

فإن كان معنى «لا إله إلا الله»: لا قادر على الإختراع إلا الله تعالى، فهم اعترفوا بذلك كما في القرآن العظيم، فما دام أن (لا إله إلا الله) تتفق مع عقيدتهم فلم يرفضونها؟

إذن: رفض المتكلمين لها، دل على أنها ليست على معنى ما يعتقدونه، بل معناها: لا يستحق العبادة إلا الله تعالى، أي: اتركوا هذه المعبودات، وهذا دليل من السمع.

أما دليل العقل: أنتم يا متكلمين تعتقدون أن الإله بمعنى المخترع:

فهل المشركون اعتقدوا في آلهتهم أنها تشارك الله تعالى في الربوبية؟

سيقولون نعم. معنى ذلك: أن المشرك الذي يصنع الصنم بيده، يعتقد أن الصنم صنعه، فهل هذا يعقل؟!

من الذي يصنع الأصنام؟ المشركون، حتى كان بعضهم يصنعه من التمر، فإذا جاع أكله.

فهم ما عبدوها لأنهم يعتقدون أنها تشارك الله تعالى في الترزيق والتخليق؛ لأنهم هم من يصنع هذه الأصنام، فهل يعقل أنها تخلقهم وتصنعهم؟!

إذن: هم ما زعموا أنها تشارك الله تعالى، لا عقلاً ولا نقلاً.

وحتى في تلبيتهم كانوا يقولون: (إلا شريكا هو لك تملكه وما ملكك)، فهذه هي طبيعة دعوتهم.

فما قاله المتكلمون من أن إله بمعنى مخترع باطل، كيف نفهمه؟

نفهمه من طبيعة اعتقاد المشركين، ونحلل ما هو شركهم؟ وما هو الجانب الذي آمنوا به ولم ينفعهم؟

ومن هذا التحليل نصل إلى معنى «لا إله إلا الله»، لكن المتكلمين قصروا في هذا الجانب.

فبين الشيخ: غلط المتكلمين، ببيان أن المشركين أقروا بتوحيد الربوبية، فإذا كانت (لا إله إلا الله) طلب للإقرار بالربوبية، فهو تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل باطل.

ثم استطرد الشيخ: في بيان هل وجد في الأمم من يقول: إن هناك خالقاً مع الله تعالى؟!

ولذلك اعتنى المتكلمون بمسألتين:

١) ـ إثبات وجود الله تعالى.

٢) ـ وإثبات أنه تعالى هو الخالق لهذا الكون وحده.

والقضية الأولى: «إثبات وجود الله تعالى»:

فطرية ضرورية في النفس البشرية، لكن المتكلمين أجهدوا عقولهم، وكدوا أذهانهم في إثباته.

ولذلك عبر الأعرابي عن هذه الفطرة بقوله: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فأرض ذات فجاج، وسماء ذات أبراج، ألا تدل على اللطيف الخبير»!

ونقول: لا يوجد من أنكر الصانع، ولكن يوجد من تظاهر بإنكاره كفرعون، فإنه أنكره في الظاهر وليس يقيناً منه، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [النمل: ١٤].

فهذه القضية التي اعتنى بها المتكلمون، وأتعبوا أنفسهم فيها، هي قضية فطرية لا تحتاج لدليل، بل هي ضرورة مغروزة في النفس، ولا بأس من عرض الأدلة التي عرضها القرآن الكريم، كدليل العناية، ودليل الخلق. وأما أدلة المتكلمين فهي أدلة عويصة باطلة، لها آثار سلبية في الأسماء والصفات.

وبعد أن انتهى الشيخ من بيان مفهوم التوحيد عند المتكلمين، ذكر مفهوم التوحيد عند الصوفية:

وهو أنهم اهتموا بتوحيد الربوبية، وفنوا فيه، وهذا الفناء أدى إلى تعطيل الشرع وعدم الاهتمام به.

ونحن ذكرنا سابقاً، مراتب الشهود، عند الصوفية:

١ ـ أن يشهد طاعة ومعصية، وهذه مرتبة العوام.

٢ ـ أن يشهد طاعة لا معصية وهذه مرتبة الخواص.

٣ ـ ألا يشهد لا طاعة ولا معصية، وهذه وحدة الوجود.

تابع الصوفية في منهجهم «الجبرية»، فإنهم عطلوا شريعة الله تعالى؛ ظناً منهم أنك إن أردت أن توحد الله تعالى، لابد أن تعلم أنه لا يقع في ملك الله تعالى إلا ما يشاء، ثم قالوا: حتى المعاصي التي تقع، فإن الله تعالى يريدها، فلا تعترض على من وقع فيها، فجعلوا القدر حجة لكل عاصٍ.

ثم استطرد الشيخ: بعرض مذاهب بعض الأقوام في مسألة القدر.

وفي صفحة (١٩٤ ـ ١٩٤): بدء الشيخ يضع مقارنات بين الفِرق وهذا استطراد منه.

وفي صفحة (١٩٨): تحدث الشيخ عن معنى شهادة: «لا إله إلا الله» وبين أن معناها: لا معبود بحق إلا الله تعالى، وأنه لا ينفع ولا يضر إلا هو، وأنه وحده المستحق للعبادة، وتؤمن بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته.

وفي صفحة (٢٠٨) تحدث الشيخ: عن معنى شهادة: «أن محمداً رسول الله» ومعناها: طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، واجتناب ما نهى عنه وزجر.

ما الذي يناقض شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ؟

١) الذي لا يقبل أخبار الرسول ﷺ. فيخشى على المتكلمين الذين لا يقبلون أحاديث الآحاد، أو يعارضون كلامه بالعقول، يُخشى عليهم عدم تحقيقهم مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ، وظاهرة التشكك في أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام موجودة عند العقلانيين، الذين يقدمون العقل على خبر النبي ﷺ، فبعضهم حينما سمع حديث الذباب قال: أنا أقبل كلام يهودي في الذباب، ولا أقبل كلام النبي ﷺ فيه، إذن: فهو هنا قدم كلام الطبيب اليهودي، على كلام من لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى. فهؤلاء يُخشى عليهم عدم التصديق بأخباره ﷺ:

فمنهم من أنكر بعض أشراط الساعة، فبعضهم: أنكر الدجال، وبعضهم أنكر نزول عيسى عليه السلام.

٢) الابتداع في الدين، فإن فيه اتهام للنبي ﷺ بالتقصير، إذ من مقتضى شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ: أن أؤمن أنه ما من خير إلا ودل الأمة عليه، وما من شر إلا وحذر أمته منه، لكن كأن المبتدع يقول: هذا خير لم يدلنا عليه الرسول ﷺ، وهذا شر لم يحذرنا منه.

وأخطر البدع، بدع المتكلمين. خذ مثلاً المعتزلة: خرجت بدعتهم بعد تابعي التابعين، وقالوا: لا نثبت ما في القرآن الكريم من أسماء، ومن قال: أن الله تعالى فوق السماوات وله وجه، وأن القرآن العظيم كلام الله تعالى، فهو كافر.

هذه العقيدة التي يقولون: إن من لم يعتقدها يكفر أليست خطيرة؟ بلى. إذن: لماذا لم يحذرنا منها النبي ﷺ؟ ولماذا لم يقل: يا أيها الناس: لا تعتقدوا أن القرآن الكريم كلام الله تعالى، بل اعتقدوا أن القرآن مخلوق.

فهل يمكن أن يغفل النبي ﷺ عن هذا المعتقد الخطير، ولا ينبه له إلا المعتزلة، لكن لازم مذهبهم في البدعة التي أتو بها أن النبي ﷺ قد قصّر في التبليغ.

إذا كنت تعتقد أن النبي ﷺ علمنا آداب قضاء الحاجة، ولم يقصر فيها فكيف تزعم أنه يأتي فيما يتعلق بالعقيدة والتوحيد، فيقصر ولا يبلغنا ما يجب اعتقاده ومالا يجب اعتقاده.

وفي صفحة (٢٠٩) دخل الشيخ في فصل آخر، وذكر فيه «الجمع بين الإيمان بخلق الله تعالى وأمره».

فبدء الشيخ يذكر الفرق التي خاضت في القدر وقسمهم إلى أقسام ثلاثة:

١/ المجوسية: الذين كذبوا بالقدر، كالمعتزلة، فغلاتهم قالوا: لا قدر والأمر أُنف، وسموا مجوس هذه الأمة؛ لأن المجوس يقولون بإلهين، إله للخير وإله للشر، والمعتزلة يقولون: إن أفعال الإنسان لا يخلقها الله تعالى، ولا يقدر على أفعال الإنسان.

والقدرية الغلاة أنكروا العلم، ولذلك كفرهم السلف.

لما قال النبي ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، قالوا: لسنا نحن القدرية؛ لأننا نحن نقول: لا قدر، إذ القدرية الذين يثبتون القدر، فكيف نجيبهم؟

نقول: إنما سميتم قدرية؛ لأنكم قلتم: إن الإنسان قادر استقلالاً، والنسبة للإنسان فنحن لا نقول لمن أثبت القدر لله تعالى أنه قدري؛ لأن هذا يثبته لله تعالى، فمن أثبت القدر لله تعالى، وقال الإنسان مجبور، سميناه جبريا، فجبري نسبة إلى قوله: إن الإنسان مجبور، ومن قال: إن الإنسان هو القادر فهو القدري، لا من قال: إن الله تعالى قادر فليس القدري من أثبت

القدر لله تعالى، لكن القدري الذي يثبت القدرة للمخلوق، ولذلك لما قال النبي ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»[1]، فإن هذا الوصف ينطبق عليكم؛ لأنكم تقولون: إن الإنسان قادر وخالق لأفعاله. أما أهل السنة الذين يقولون إن الله تعالى قادر، فلا ينطبق عليهم هذا الوصف.

فالعبرة بالنسبة إلى الإنسان، لا إلى الله تعالى.

٢/المشركية: عقيدتهم: أنهم قالوا كما قال الله تعالى عنهم ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾، فهنا أثبتوا القضاء والقدر، لكن قصدهم في إثباته: نفي الشرع. يقولون: إن الشرك الذي نحن واقعون فيه حق؛ لأن الله تعالى يريده، ولو أن الله تعالى أراد التوحيد لجعلنا موحدين.

إذن: هم يريدوا أن يستدلوا بالقضاء والقدر، على شرعية ما هم فيه من شرك.

فكلامهم هذا باطل، ولو أنهم كانوا مُسَلِّمِينَ للقضاء والقدر، لما قاوموا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، فهم فعلوا الأسباب في مقاومة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وهذا يدلك على تحكمهم.

٣/الإبليسية: فإبليس أقر بالقضاء والقدر فقال: «فبما أغويتني»، فأقر أن الله تعالى هو الفعال، وأقر بالشرع، لكنه قال: هناك تناقض بين الإيمان بالقضاء والقدر، وبين الشرائع، ونفى الحكمة بينهما.

فمن اضطرب فكره، ولم يستطع الجمع بين القضاء والقدر وبين الشرائع، فهو على مذهب إبليس.

ما هو المنهج الصحيح؟ المنهج الصحيح:

- أن تؤمن بمشيئة الله تعالى، وأن ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن.
- وأن تؤمن بالقضاء والقدر بمراتبه.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب السنة باب في القدر (٤٦٧٩). وحسنه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/ ٨٨٧)، وانظر السلسلة الصحيحة (٢٧٤٨).

- وأن تؤمن بالشرائع، بأن ثم كتب أنزلها الله تعالى، ورسل أرسلهم الله جل وعلا، من أطاعهم دخل الجنة، ومن عصاهم دخل النار.

فلا تُغلب جانب على جانب، بل اجمع بين القضاء والقدر، وفعل الشرائع.

وفي صفحة (٢١٢): تطرق الشيخ لقضية أخرى هي من دقائق علم الكلام:

«فبين أن أهل السنة يثبتون الأسباب».

فالماء سبب للارتواء، والطعام سبب للإشباع، وشرب السم سبب للموت.

هل وجد من ينازع في هذا؟

نعم وجد، من ينكر الأسباب، وعندنا مذهبين:

المذهب الأول: الأشاعرة، وهؤلاء ينكرون الأسباب، ويقولون: ليس في شرب الماء سبب للإرواء، وليس في الطعام سبب للإشباع، بل الفاعل هو الله تعالى، فالله تعالى لا يفعل بالأسباب، بل يفعل عندها. وهذه بدعة، فهم ينكرون ما خلقه الله تعالى من الطبائع والقوى التي جعلها في الأشياء.

المذهب الثاني: الفلاسفة، أثبتوا للقوى والطبائع، الاستقلال في التصرف من دون الله تعالى، قالوا: لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ولو قالوا: إن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون، المباشر للأسباب، والمتصرف فيه، معنى هذا: أنه كثرة، فطعام يروي ويشبع، فهذه كثرة، «والله تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد»، فجاءوا بنظرية الفيض.

فالطبائع والقوى، هي المتصرفة بدون علم الله تعالى، فإنه لا يعرف تفاصيل الأشياء.

وأبطل الشيخ هذه العقيدة وهذه الحجة، بل اثبت حتى ما يحتجون به: من أن النار واحد لا يصدر منها إلا الإحراق، فقال: الإحراق لا يمكن أن يصدر فقط من النار، بل لا بد من شيئين:

١ - من نار تحرق.

٢ ـ ومن شيء قابل للاحتراق، وإلا لو أتيت للنار بشيء لا يقبل الاحتراق كالسمندل،

فهذا لا يمكن أن يقع فيه الاحتراق، حتى الشعاع يصدر، لكنه لا تصدر الإضاءة إلا بقابل مستصدر للإضاءة.

وقال الشيخ: إن الذين ينكرون الأسباب اتجاههم جبري، وبدء الشيخ يرد على الجبرية وقال:

١ ـ إن الإنسان لابد له من شرع، سواءَ جاءت الرسل، أو لم تأت الرسل.

ما هو الشرع؟ أن يفعل أو لا يفعل، فالإنسان من طبيعته يعرف الضار فيجتنبه، ويعرف ما ينفع فيفعله.

وهو يعرف بعقله: أن الماء يروي فيشرب، ويعرف أن النار تحرق، فلا يقترب منها.

فهذا الإنسان إذا أراد أن يعطل الشرع بالقضاء والقدر، فهل يستطيع أن يعطل هذه التصرفات به؟ لا يستطيع، وإلا يلزمه ألا يأكل ولا يشرب، ويقول: إن الله تعالى فعال لما يريد.

٢ ـ أن يعامل بطرد مذهبه، وكيف يعامل بطرد مذهبه؟

نقول: أليس هو يحتج بالقضاء والقدر بتعطيل الشرائع؟ بلى، فلو أنك عاملته بإتلاف ماله، أو بضربه، أو بشتمه، ماذا سيكون موقفه؟

سيدافع، ولا يحتج حينها بالقضاء والقدر، لأنه سيعرف أنك مسؤول عن أعمالك، فالمطلوب: أن يكون الإنسان عنده توازن، بين الإيمان بالقضاء والقدر، وبين الإحساس بالمسئولية.

فهو عندما تعتدي عليه ضرباً أو شتماً سيقاوم، وإذا جاع سيقاوم الجوع بالأكل، وإذا عطش فسيقاوم العطش بالشرب، فهو يباشر الأسباب في هذه الأشياء، نقول حينها: فَطَرْدُ مذهبك: إن كنت تحتج بالقضاء والقدر على ترك الشرائع، ألا تقاوم أحداً يعتدي عليك، ولا تقاوم جوعاً ولا عطشاً، وتقول: هذا بقضاء الله تعالى وقدره، ولكن هذا لا يفعله عاقل.

وفي صفحة (٢١٧): بحث الشيخ لمسألة من دقائق علم الكلام أيضاً، وهي مسألة (حُسْنُ الأشياء وقبحها هل يعرف بالعقل أم لا؟!).

في المسألة ثلاثة مذاهب، أوسطها وأعدلها، مذهب أهل السنة والجماعة.

١ ـ مذهب أهل السنة: أن هناك أشياء يدرك العقل حسنها، وثمة أشياء يدرك العقل قبحها، وثمة أشياء لا يستقل العقل لا بحسنها ولا بقبحها، فتحتاج إلى الشرائع.

٢ ـ مذهب المعتزلة: رأوا أن الحسن والقبح ذاتيين، وأن العقل يستقل، وبالتالي: إنما اعتبروا الأنبياء والرسل كاشفين لهذا الوصف الذاتي.

٣ ـ مذهب الأشاعرة: أنكروا الحسن والقبح العقليين، وقالوا: الحسن ما حسنه الشرع فلا حسن إلا ما حسنه الشرع، والقبح ما قبحه الشرع، فلا قبح إلا ما قبحه الشرع، وبالتالي: جوزوا أن يحرم الله تعالى الحلال، وأن يحلل الحرام، وأن الحرام قبيح؛ لأن الله تعالى حرمه، لا لأن العقل يعرف ذلك.

ونحن نقول: الدليل على أن العقل يمكن له أن يعرف ذلك: قوله تعالى ـ عندما زعم المشركون أنهم أهل البيت، وألا يطوف بالبيت إلا بثياب لم يعص الله تعالى بها وإلا فليطف الشخص عريانا، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ففحش هذا الفعل لا يقره شرع ولا عقل.

وفي صفحة (٢٢٠): دخل في قضايا مع الصوفية، وبين أن من مذاهبهم، أنهم نظروا إلى القدر فعظموه، وبالتالي: وصلوا إلى ما يسمونه بالفناء.

والفناء على أقسام:

١ ـ الفناء الشرعي: وهو أن تفنى عن عبادة غير الله تعالى بعبادته، وأن تفنى بالتوكل عن غيره بالتوكل عليه، وأن تفنى عن الاستعانة بغيره بالاستعانة به، وان تفنى عن حب غيره بحبه.

٢ ـ الفناء الصوفي: «الفناء عن شهود السوي»:

وهذه بدعة، بحيث يفنى بالمعبود عن عبادته، وبالمذكور عن ذكره، يعني: هي حالة نفسية يصل فيها بالاستغراق والرياضة إلى أن ينشغل بالله تعالى عن عبادة الله تعالى، وينشغل بالله تعالى عن ذكره، وبالمذكور عن ذكره. يعني: لا يقول: سبحان الله والحمد لله. بل هو منشغل بالله تعالى عن هذه الأفعال، ومنشغلاً بالله تعالى عن عبادته من صلاة وصيام، وهذه تارة يسمونها «اصطلام أو السكر»، وتارة يفرقون بين هذه الألفاظ.

لماذا هذا النوع من الفناء ليس مشروعاً؟

لمعرفتنا بسيرة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وهو سيد الأولياء والأصفياء، ومع ذلك لم يكن ينشغل بالله تعالى عن عبادته، بل كان يذكره ويشكره، ويقوم بحقه.

وكان من حاله في صلاته أنه كان يسمع بكاء الصبي، فيشفق على أمه فيخفف الصلاة، مما يدل على أنه ما كان يستغرق حتى ينسى عبادة الله تعالى، منشغلاً بالله تعالى.

وفناءهم هذا دليل على ضعفهم، وهو خلاف منهج السلف.

٣ ـ الفناء عن وجود السوي، وهذا ما يعرف بوحدة الوجود، وهو إلحاد وزندقة.

ثم بين الشيخ بعد ذلك: أن الإنسان مأمور بثلاثة أشياء:

١/ مأمور بفعل المأمور.

٢/ وباجتناب المحظور.

٣/ وبالصبر على المقدور.

والدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا﴾ آل عمران: (١٢٠)، والصبر ذُكر، وأما التقوى فهي مشتملة على: فعل المأمور، وترك المحظور.

وأشار الشيخ: إلى أنه ينبغي على المرء أن يكثر من الاستغفار بعد فعل الطاعات؛ لأنه لا يخلو أحد من التقصير.

وفي صفحة (٢٣٠): بين الشيخ أنه لابد في الأمر من معرفة أصلين، وفي القدر أصلين:

ففي الأمر:

١ ـ أن تجتهد في العبادة علماً وعملاً، فإذا علمت أنك مأمور بالصلاة، وجب عليك أن تجتهد وتتعلم كيف تصلي؟ وهكذا.

٢ ـ الاستغفار والتوبة من التفريط في المأمور، وتعديه للحدود. ولذلك نزلت على النبي ﷺ سورة النصر، بعدما انتهى من دعوته وفيها قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾.

وفي القدر:

١ ـ أن يستعين بالله تعالى في فعل ما أمر به، ويتوكل عليه.

٢ ـ أن يصبر على المقدور.

كيف نفهم حديث احتجاج آدم وموسى عليهما السلام؟[1]

فهل يصح أن يكون القدر حجة على المعصية؟

لا، فإن موسى عليه السلام، عاتبه على البلوى، وهو الخروج من الجنة، وليس من المعصية. والمصائب يحتج بها على القدر، وأما المعائب تذهب بالتوبة.

وهذا هو حسن الظن في موسى عليه السلام: أنه لا يعاتب على ذنب قد تاب منه، وهذا لا يقع من رجل عادي، فكيف يقع من كليم الله تعالى موسى عليه السلام.

وفي صفحة (٢٣٤): تحدث الشيخ عن شروط العبادة، وذكر أنه لابد لها من شرطين:

١ ـ الإخلاص، ويضاده الرياء والشرك.

---

(١) يقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ: هذا الحديث أنكره المعتزلة مع ثبوته؛ لتعارضه مع مذهبهم في القدر. يقول ابن عبد البر: (هذا الحديث ثابت بالاتفاق، رواه عن أبي هريرة جماعة من التابعين، وروي عن النبي ﷺ من وجوه أخرى من رواية الأئمة الثقات الأثبات، قلت: (المتكلم ابن حجر): وقع لنا من طريق عشرة عن أبي هريرة) ومع هذا فالمعتزلة تصرح برده مع ثبوته قطعاً عن النبي ﷺ.

[منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة ٣٦٤]

٢ ـ والمتابعة للنبي ﷺ.

وفي صفحة (٢٣٦) بين الشيخ: أقسام الناس في العبادة.

وبين بعد ذلك فضل الصحابة، والأمر بإتباعهم. وفي هذا رد على الرافضة في تكفيرهم الصحابة.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم.

■ ■ ■

الملحق

ويحوي

- درس بعنوان: وقفات ودروس وفوائد من قصة آدم عليه السلام.
- درس بعنوان: اليقين.
- أسئلة الدروس.

الدرس الأول

وقفات ودروس وفوائد من قصة آدم عليه السلام

حكى لنا القرآن الكريم قصة الإنسان الأول، أبو البشر (آدم عليه السلام).

وهذه القصة:

أن آدم عليه السلام، خُلق خلقا مباشرا بيده الكريمة سبحانه وتعالى. وأن الله تعالى أراده أن يكون خليفة في الأرض، فتساءلت الملائكة؛ لأنها عرفت أن من طبيعة المخلوقات سفك الدماء، والملائكة عباد مكرمون، لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. والله تعالى بيّن ميزة هذا الإنسان، بأن علمه الأسماء كلها، ثم عرض الأسماء على الملائكة، فما استطاعت أن تعرف، فتبينت ميزة آدم عليه السلام على الملائكة، فاستحق السجود ـ سجود التحية ـ فسجد الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر، وعارض الأمر الإلهي الصريح بقياس فاسد، وقال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ **[الأعراف: ١٢]**، فاستحق اللعنة إلى يوم الدين.

ثم أُمر آدم عليه السلام أن يسكن الجنة، ونهاه الله تعالى عن الأكل من الشجرة، ولكن الشيطان اجتهد حتى أغرى آدم عليه السلام من الأكل من الشجرة وأقسم: ﴿إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ **[الأعراف: ٢١]**، فأكلا من الشجرة فبدت السوءة، فأخرجه الله تعالى من الجنة، وكتب على ذريته الشقاء، ثم تاب آدم عليه السلام: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ **[البقرة: ٣٧]**.

فوائد من قصة آدم عليه السلام:

١/ بطلان مذهب الداروينية: قصة آدم عليه السلام تبين أن الأصل في الإنسان

الخلق المباشر، وأن الأصل في الإنسان العلم لا الجهل، وأن الأصل فيه: التوحيد والمعرفة، لا الشرك. والعلوم المعاصرة تدرس عكس ونقيض ما نستوحيه من هذه القصة.

نظرية داروين:

تقول: إن الأصل في الإنسان أنه كان دودة في مستنقع آسن، ثم تطور حتى أصبح قردا يشبه الإنسان، ثم إنسانا يشبه القرد، ثم حلقة مفقودة، ثم أصبح إنساناً.

فالأصل فيه: أنه لم يكن مخلوقا خلقا مباشرا، بيد الله الكريمة سبحانه وتعالى، بل تطور.

واستوحى بعضهم من نظرية داروين نظرية التطور فقالوا: الأصل في الإنسان أنه كان جاهلا لا يفقه شيئاً - حتى إن أطفالنا وصغارنا يُعلمون: أن الإنسان كان في الغابة والغار لا يفقه شيئا، فهو يعيش في الجبال ويستعمل الأدوات الحجرية، فهو لا يفهم شيئاً - حتى في اللغة قالوا: إنه بدأ بالإشارة، ثم تطور حتى استطاع أن يتكلم، ثم تطورت لغته حتى أصبح ينطق شعرا، وأصبحت له قوة في البلاغة، وإلا فإنه في الأصل لا يفقه شيئا.

وأما في العبادات والأديان فيقولون: الأصل فيه الوثنية، واستوحوا هذا من نظرية داروين أيضاً، فقالوا: إن أول عبادة بدأ بها الإنسان هي عبادة الطوطم، يعني: عبادة الأب (قَدَسَ الأب). وأول تشريع وقع في البشرية هو: تحريم الأم. وإذا سُئلوا عن مستندهم لهذا التاريخ، وهذا الكلام، يأتي داروين ويقول: إنك تجد في عالم البقر، أن الثيران تتنافس على البقرة ويتصارعون. فإنسان الأول، كان الأبناء يشتهون أمهم فتصارعوا حتى ينفردوا بالأم فقتلوا الأب، فوجدوا أنهم سوف يتقاتلون، وعندما قتلوا الأب؛ ولأنهم يكنون له احتراما وتقديسا، قدسوه وعبدوه. وهذه هي عبادة الطوطم.

وأول تشريع هو تحريم الأم؛ حتى لا يتقاتلوا فيما بينهم.

فهي بدأت بالوثنية، ثم انتقل الإنسان إلى التوحيد بالقول بوجود إله. وهذا ما يقولوه التطوريون.

وهذه القصة إنما أخذها داروين من عالم البقر، وحولها إلى عالم البشر، وجعل لها هذا السند الذي يستند إليه.

والتفسير الذي يريد به تفسير نشأة الأديان من يهودية ونصرانية، ونشأة التشريعات على هذه المشاهدة التي يراها في عالم البقر. وهذا فيه ما فيه من الاستخفاف بعقول الناس.

والشاهد: أن قصة آدم عليه السلام فيها إبطال لجميع هذه المذاهب. فالأصل في الإنسان المعرفة والعلم لا الجهل: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والأصل في الإنسان الأول التوحيد؛ لأنه كان عارفا بربه، كان مؤمنا نبيا. والأصل فيه أنه خلق خلقا مباشرا بيده الكريمة سبحانه وتعالى.

٢/ خطورة المعاصي: فمعصية استحق بها الشيطان اللعنة، ومعصية أُخرج بها آدم عليه السلام من الجنة؛ دليل على خطورة الذنوب والمعاصي. يقول الشاعر:

ندني الذنوب إلى الذنوب ونرتجي... درج الجنان لدى النعيم الخالد
ولقد علمنا أن أخرج الأبوين... من ملكوتهما الأعلى بذنب واحد.

والذنب هو: الأكل من الشجرة.

وإذا كانت الذنوب خطيرة، فهناك ذنب أخطر من ذنب، ومن هذه القصة أي الذنبين أخطر؟ ذنب إبليس؛ لأنه انطلق من منطلق الكبر والشبهة، وآدم عليه السلام من منطلق الشهوة، ومن هنا قال أهل العلم: الشبهات أخطر من الشهوات.

فآدم عليه السلام عصى، وتاب فتاب الله تعالى عليه. أما إبليس فقد عارض الأمر الإلهي بالقياس الفاسد ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]، معنى كلامه: يقول: أنا مادتي نارية، وآدم عليه السلام مادته طينية، والنار تحرق الطين فهي أفضل. فكيف يسجد الفاضل للمفضول، فهنا عارض الأمر الإلهي الواضح بقياس. ومن هنا قال أهل العلم: كل قياس عارض

النص الصحيح فهو فاسد الاعتبار. والذي يعارض وهو فاهم لوجود النص، فهذا فيه مشابهة لإبليس.

إذن: لا تعارض أخبار الله تعالى بالأقيسة الفاسدة، وكل من عارض أخبار الله تعالى وأوامره ونواهيه بعقليته وقياساته، ففيه شبه من إبليس.

وهنا سؤال: لماذا يشدد أهل العلم في الذين يعارضون أخبار الله تعالى؟

لأن القرآن الكريم إما أخبار، وإما أوامر ونواهي، فإذا أمرك الله تعالى فخالفت هذا الأمر الصريح بقياس، فأنت لم تنفذ الأمر. أو أخبرك الله تعالى بخبر، وعارضت هذا الخبر بقياس، فأنت أصبح فيك نوع من الإلحاد.

إذن: ما واجبي كمسلم؟ أن أسلم لنص القرآن الكريم تسليما تاما، خبرا أو أمرا.

ماذا نستوحي من هذه القصة من صفات الله تعالى؟

١ ـ أنه متكلم، والدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ...﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ...﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ...﴾ [البقرة: ٣٥]، آمرٌ، ناهٍ، فهو متكلم بكلام مسموع، تسمعه الملائكة، وآدم عليه السلام سمعه، وإبليس سمعه.

والمشكلة من يأتي ويقول: ما كلم الله تعالى موسى تكليما، ولا يتصف سبحانه بالكلام. فوجد في الأمة من يقول بهذا، ويقول: من لم يقل إن القرآن مخلوق فهو كافر.

٢ ـ أن لله سبحانه وتعالى يدين، فقد خلق آدم عليه السلام بيده الكريمة جل وعلا. فالمسلم يصدق أخبار الله تعالى، له يدين، آمنت بأن له يدين.

لكن وجد من يقول: إن اثبت أن لله يدين فأنت مشرك مشبه كافر. فهذا فيه مشابهة لإبليس من وجه وهو: أنه عارض خبر الله تعالى بعقله.

ولأجل هذه الحثالة من العقول، قتلوا من قتلوا من المسلمين، وسجنوا الإمام أحمد ببدعة القول بخلق القرآن.

تنبيه: قد يقول قائل: ما معنى القرآن مخلوق أو غير مخلوق، أقاموا

الدنيا وأقعدوها؟ نقول: لأن السلف يريدون أن يدافعوا عن أخبار القرآن الكريم. والذي لا يقبل أخبار القرآن الكريم يلزمه أحد أمرين:

- إما الطعن في علم الله تعالى، وعلم رسوله ﷺ.
- وإما الطعن في فصاحته وبيانه ﷺ.وإن لم يكن قادحا في علمه وفصاحته وبيانه، كان قادحا في صدقه وإخلاصه.

فإذا كنت تعتقد أن الرسول ﷺ ما من خير إلا ودل الأمة عليه، وما من شر إلا وحذر الأمة منه، فهل يريدك أن تعتقد خلاف ما ينجيك يوم القيامة؟ هل يريدك أن تعتقد أن لله تعالى يدين، والشأن والحال خلاف ذلك؟

إذا كنت تعتقد ذلك فيلزمك أحد أمرين:

- أن تعتقد أنه يوجد من هو أعلم من الرسول ﷺ، وهؤلاء الذين عارضوا أخبار الله تعالى، ورسوله ﷺ، يلزم أنهم أعلم من رسول الله ﷺ. وإذا قلت: لا يلزمني، قلنا لك:
- يلزمك أن الرسول ﷺ علم لكن ما استطاع أن يبين البيان الواضح، فجهل.
- أو يلزمك: القدح في إخلاصه ﷺ، وهو أن النبي ﷺ يريد أن يخبرنا بخلاف الواقع.

وكما تعلمون: أنه وجد من يقول هذا الكلام من الفلاسفة، كابن سينا، وابن رشد والفارابي قالوا: ليس هناك جنة ولا نار، وليس هناك صفات كما أخبر القرآن الكريم، ولكن هذه لمصلحة الجماهير. فهنا معارضة صريحة لأخبار القرآن الكريم.

فإبليس عارض أمرا، وهؤلاء يعارضون أخباراً.

نموذج آخر: وجد من المعاصرين من يقول: أنا لا أقبل أخبار الرسول ﷺ في الطب، ويقول: أنا أقبل خبرا يأتيني من يهودي، ولا أقبله من رسول الله ﷺ.

مثال: ما يتعلق بحديث الذباب: (إذا وقع الذباب في إناء أحدكم

فليغمسه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء)[١]، فيقول بعضهم: لا أقبل كلام الرسول ﷺ فيه، لكن يأتيني يهودي ويقرر مثل هذا فأنا أقبله.

فهنا الخطورة: أن تعارض أخبار الله تعالى، وأخبار رسوله ﷺ بعقلك. فهذا منطلقه شبهة، والذي منطلقه شبهة قل أن يتوب، والذي منطلقه شهوة، فيعرف أنها معصية فيتوب، وقد يوفق خاصة إن عرف أنه مذنب.

فالذي ينطلق من منطلق الشبهة فهذا فيه مشابهة من إبليس.

منطلق إبليس الآخر: أنه انطلق من منطلق الكبر، وهو مرض خطير، وجاء في الحديث: (أنه لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر)[٢]. فالأنا والنظر إلى الذات، والتكبر على الناس، هذا كله خطأ وخطير.

ومع أن شبهة إبليس عندما قال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ **[الأعراف: ١٢]**، منطلقها الكبر، والقياس، فإن قياسه فاسد. لنفرض أن مادته نارية، ومادة آدم عليه السلام طينية، فلا يلزم من ذلك: أنه إذا كان الأصل فاضلا، أن يكون الفرع فاضلا مثله.

ثم من يُسلم لك أن النار أفضل من الطين: النار فيها صفة الطيشان، وصفة الفساد، فما تأتي لشيء إلا وتحرقه. والطين: من طبيعته الثبات والصلابة لا الطيشان، ويعطيك التمر، وينفعك ولا ضرر فيه. وأما النار وإن كان فيها مصالح، فمفاسدها أكثر.

إذن: فكيف تقول: إن النار أفضل من الطين، فقياسه فاسد.

ونحن عالجنا في شرحنا للرسالة التدمرية الكثير من الأقيسة الفاسدة التي يعارضون بها الأخبار. وبينا أنه لا تعارض البتة بين الدليل العقلي الصريح، والدليل النقلي الصحيح.

وأما أقيستهم لنفي الصفات، فكلها أقيسة فاسدة باطلة، ومن ذلك: صفة اليدين:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الطب باب إذا وقع الذباب في الإناء (٥٧٨٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب تحريم الكبر وبيانه (٩١).

عندما يرفض المتكلمون صفة اليدين ويقولون: ليس لله تعالى يدين.

أولم يخبر الله تعالى حينما خاطب إبليس أن له يدين في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، إذا قلتم: ليس لله تعالى يدين، فما معنى اليد هنا؟ قالوا: بمعنى القدرة. قلنا: إذا قلتم: إنها بمعنى القدرة، وأنه ما ميز آدم عليه السلام بخلق اليدين، أما كان لإبليس أن يقول: يا رب أنا خلقتني بقدرتك، بلى، فكل شيء مخلوق بالقدرة. لكن آدم عليه السلام تميز بأنه خُلق خلقا مباشرا بيده الكريمة سبحانه وتعالى.

إذن: كلامهم يجعل حجة لإبليس في رفضه للسجود.

مجاراة المتكلمين: لو سلمنا أن إثبات اليدين أمر خطير، وكفر وشرك، كما يزعمون وتشبيه، إذا كان الأمر كذلك:

فعندما وصف اليهود الله سبحانه وتعالى فقالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، فوصفوه بوصفين: أن له يد، وأنه بخيل. فلما جاء القرآن يبطل كلامهم أي الوصفين أبطل؟ أبطل صفة البخل فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلو كان وصفه تعالى باليدين قبيح، كوصفه بالبخل لنفاها القرآن الكريم، ولم يثبتها.

وأيضا لما جاء اليهودي إلى النبي ﷺ وقال: إن الله يضع السموات على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، فضحك النبي ﷺ تقريرا لقول الحبر وقرأ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾[1] [الزمر: ٦٧]. فهو أقره على كلامه، مع أن اليهود اشتهروا بالتجسيم، ويعتقدون أن الله تعالى جسم، بل يعتقدون: أن الله تعالى تجسد وزار يعقوب فصارعه يعقوب، فصرعه يعقوب وقال: لا أفكك حتى تباركني. فجعلوا يعقوب أقوى من الذات الإلهية - قبحهم الله تعالى - ومع ذلك لما أثبتوا صفة هي ثابتة لله تعالى، وهي الأصبع، أقرهم النبي ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن باب قوله (وما قدروا الله حق قدره) (٤٨١١).

ومن هنا تعرفون لماذا وقفوا وقفتهم أمام المذاهب الكلامية التي ترفض ما أثبته الله تعالى لنفسه، وما أثبته له نبيه ﷺ.

٣ ـ آدم عليه الصلاة والسلام أكل من الشجرة فهل أكله من الشجرة يتنافى مع مذهب أهل السنة في عصمة الأنبياء؟

لا يتنافى. فإن القرآن الكريم أثبت لآدم عليه السلام التوبة.

مذهب النصارى:

أن آدم عليه السلام أكل ولم يتب، واستحقت ذريته اللعنة.

أصل دين النصارى:

دينهم يقوم على مسائل: الخطيئة، والخلاص، والفداء، والصلب.

بسط مذهبهم:

يعتقد النصارى أن آدم عليه السلام أكل من الشجرة ولم يتب، فاستحقت البشرية اللعنة، وحتى يخلص الرب البشرية من هذه الخطيئة، أرسل ابنه في صورة إنسان فصلب حتى يخلص البشرية من الذنوب والمعاصي.

أما عقيدتنا الصافية الواضحة:

فآدم عليه السلام بشر، وهو عرضة لما يتعرض له البشر، لكنه عندما أكل من الشجرة تاب فتاب الله عليه.

أما البشرية فما ذنبها؟ فالله تعالى يقول: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ **[الإسراء: ١٥]**، فهذا خلاف العدل الإلهي. فهل يسرق زيد، وتقطع يد عمرو؟ هل هذا يقبله العقل، هذا خلاف للعدل. ولكن الدين النصراني قائم على هذا المذهب.

على مذهبهم الفاسد: هل يُعقل أن يرسل الله تعالى ابنه ـ كما يزعمون ـ ويمسخه إلى صورة بشر ويصلبه؟

مثلا: لو أن كلبا اعتدى عليك، فغضبت على عالم الكلاب، فهل أنت

كي تخلص عالم الكلاب من هذه المعصية ـ الاعتداء ـ ترسل ابنك في صورة كلب؛ لأجل أن تصلبه لتخلصهم من هذه الخطيئة، فهل يقوله عاقل؟

فهكذا يقوم الدين النصراني على هذه الخرافة، لذلك لم يجد قبولا عند أتباعه، وإنما أصبح يفرض فرضا، والذي لا يرضى بمثل هذا المعتقد يعتبر زنديق، ويسلطون عليه سلاح التعذيب، والتحريق بالنار.

أما ديننا ـ ولله الحمد ـ قائم على كلام يقبله العقل والفطرة، فآدم عليه السلام أكل من الشجرة، لكنه تاب فتاب الله تعالى عليه. إذن: أكل آدم عليه السلام من الشجرة لا يتنافى مع العصمة.

العصمة عند أهل السنة:

أن النبي لا يُقَرُّ على خطأ، فيمكن أن يقع في الخطأ، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾ [عبس: ١]، وقال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ... ۝٤٣﴾ [التوبة: ٤٣]، لكن لا يستمر على الخطأ، فلا بد أن يتوب، أو يأتيه البيان من السماء؛ لأن النبي مشرع، وهو أسوة ومطلوب منا متابعته.

أما غير الأنبياء، كالأولياء والأصفياء فقد يقع في الخطأ ويستمر عليه، ولا يوفق للتوبة، ولكن تكفرها مكفرات أخرى، من الجهاد والأعمال الصالحة ونحوها.

أما آدم عليه السلام فإنما وقع في الأكل من الشجرة باستزلال الشيطان له، والمؤمن غِر، فما كان يعتقد أنه يوجد من يُقسم بالله تعالى كاذبا، ولذلك اغتر.

ولذلك لا بد أن نعرف أن الصراع بين الحق والباطل صراع قديم، وأنك في معركة مع الشيطان إلى أن تقوم الساعة. فإن الشيطان لا يفتر ولا يكل ولا يمل، بهدف إغواء البشرية.

٤ ـ التوبة: فإن آدم عليه السلام تاب فتاب الله تعالى عليه.

فيجب علينا المسارعة إلى التوبة والاستغفار (فمن لزم الاستغفار جعل

الله له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا ورزقه من حيث لا يحتسب)[١].

وكان النبي ﷺ الذي غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، كان يستغفر في المجلس الواحد أكثر من سبعين مرة.

وأهل العلم يقولون: التوبة واجبة من جميع الذنوب بشروط:

- أن تقلع عن الذنب.
- العزم على عدم العودة إلى الذنب.
- الندم على ما فات.

وهذه الشروط فيما يتعلق بالآدمي مع ربه. أما إذا كان التعلق مع الآدمي فثم شرط رابع وهو:

- إعادة المظالم إلى أهلها.

وقد اختلف العلماء هل للقاتل من توبة؟ قولان لأهل العلم:

القول الأول: ليس له توبة، وهذا جاء عن ابن عباس.

القول الثاني: له التوبة، والدليل: حديث قاتل المائة، فإن العلماء استنبطوا منه دليل على قبول توبة القاتل.

لكن من ذهب إلى أنه ليس له توبة قالوا: لأن القاتل تعلقت فيه ثلاثة حقوق:

١/ بينه وبين ربه، فإن الله تعالى نهى عن القتل، فهذا تقبل فيه التوبة، وهذا فيما يتعلق بالحق الإلهي.

٢/ حق يتعلق بالورثة: إما يطالبونك بالدية أو القتل، فإن أعطيتهم الدية سقط الحق.

٣/ حق المقتول: فكيف ترد إليه مظلمته وقد قتل؟

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب في الاستغفار (١٥١٥)، قال المنذري: اخرجه النسائي وابن ماجه، وفي إسناده الحكم بن مصعب، ولا يحتج به. وجوّد إسناده ابن مفلح في الآداب الشرعية (ط١ ١٤١٦هـ مؤسسة الرسالة ١/١٦٨). وصححه الشيخ ابن باز في فتاواه (١١/ ٢١٠)، وضعفه في موضع آخر من فتاواه (٢٦/ ٩٠).

فهذا الذي أشكل على أهل العلم! لذلك قالوا:

ليس له توبة؛ لأنه يأتي المقتول يوم القيامة ويقول: يا رب سل هذا فيم قتلني؟

- متى يُغلق باب التوبة؟

إذا بلغت الروح الحلقوم، أو طلعت الشمس من مغربها.

■ ■ ■



الدرس الثاني
في اليقين

معنى اليقين: هو التصديق الجازم بموعود الله تعالى.

وإن رأى الإنسان الواقع أو المشاهدة على خلاف أخبار الله تعالى، فيقدم الخبر على الأمر المشاهد.

والله سبحانه وتعالى يربي أنبيائه على هذا اليقين، خذ مثلا:

أ): قصة إبراهيم عليه السلام:

فقد نشأ وتربى تربية يقينية:

- أمر أن يضع أم إسماعيل عليه السلام في واد غير ذي زرع، فجاءه الأمر الإلهي بأن يضعهم في مكان لا ماء فيه ولا شجر، فنفذ إبراهيم عليه السلام أمر الله.

فالمشاهدة هنا: وهي أن تضع أما مع رضيعها على هذه الحالة، المشاهدة هنا: الهلاك المتيقن، لكن أخبار الله تعالى تقول: إن في تنفيذ أوامر الله السعادة في الدنيا والآخرة، إذن فهو بين أمرين:

١ ـ بين واقع يقول: إن وضع امرأة ضعيفة، وطفل رضيع في واد غير ذي زرع، هو الهلاك الحقيقي.

٢ ـ وبين حقيقة خبر الله تعالى: أن في تنفيذ أوامره جل وعلا السعادة في الدنيا والآخرة.

فماذا كان من إبراهيم عليه السلام؟

وضعهما ولم يلتفت إليهما، فسألته زوجته: آلله أمرك بذلك؟ فقال: نعم، فقالت: إذن لا يضيعنا[١]. فجعل الله تعالى النجاة على يد الطفل الصغير، فتفجر ماء زمزم من تحته.

- وأُمر إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام بعد أن شب وترعرع في تلك المنطقة التي كان الإنسان يتيقن فيها الهلاك، لكن الله تعالى جعل له النجاة على يد هذا الرضيع.

فعندما رأى في المنام أنه يذبح ابنه ماذا قال؟ قال ﴿ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ [الصافات: ١٠٢]. فهو حينما امتثل لأمر الله تعالى نجاه بكبش عظيم، وأصبحت أُضحية شرعية.

أركان الإسلام خمسة، ومنها: شعيرة الحج، فلا يكمل إسلام العبد حتى يحج إن كان مستطيعا، ولا يكمل حجه حتى يفعل مثلما فعلت هاجر أم إسماعيل؛ لتأخذ الدروس اليقينية من هذه الشعيرة.

وبناء على امتثال إسماعيل عليه السلام، واستجابته للأمر الإلهي أصبحت الأضحية سنة، فيتذكر الناس تلك الحادثة التي تجلت فيها معاني اليقين بالله تعالى.

ب): موسى عليه السلام:

نشأ في بيئة طاغوتية، فكان فرعون يُقتل أبناء بني إسرائيل، ويستحي نساءهم، لماذا؟ أخبره مُخبر: أن زوال ملكه سيكون على يد بني إسرائيل، ولذلك هو يريد أن يبطش، فيستحي النساء، أي: يبقيهم، ويقتل الرجال.

أم موسى عليه السلام حملت بموسى فخافت عليه، فجاءها الأمر الإلهي: ﴿ فَإِذَا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء باب يزفون: النسلان في المشي، معلقا عن ابن عباس (٣٣٦٤).

خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِيٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ ﴾ [القصص: ٧]، ففي الآية أمرين، وبشارتين، ونهيين.

المشاهدة ماذا تقول: إذا رميت طفلا صغيراً في اليم فمعناه: الهلاك، ولكن الخبر يقول: ﴿ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ... ﴾ [القصص: ٧]. فهنا يصطدم الأمر الإلهي مع المشاهدة والعقل، فلو استبقته لجاء زبانية فرعون وقتلوه، ولكنها نفذت ما أوحي إليها، فحنن الله تعالى قلب فرعون عليه: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص: ٨].

كان موسى عليه السلام لا يقبل الرضاعة، فبصرت به خالته فقالت: ﴿ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰٓ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُۥ لَكُمْ... ﴾ [القصص: ١٢]، فدلتهم على أمه، فرده الله تعالى لأمه.

فهذا الفتى الذي سيكون زوال ملك فرعون على يديه، يتربى في قصرك يا فرعون، رغم أنفك.

كيف حدث هذا؟ بيقينها بالله تعالى، فما ترددت حينما جاءها الأمر الإلهي.

نشأ موسى عليه السلام، وفعل ما فعل من قتله القبطي من آل فرعون، ثم هاجر وتركهم عشر سنين، وعندما قفل راجعا، رأى نورا ـ نارا ـ فقال لأهله: ﴿ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا ﴾ [القصص: ٢٩]، فذهب ليأتي لهم بجذوة من النار لعلهم يصطلون، أو يجد على النار هدى، أي: أي أحد يدلهم على الطريق، فعندما جاء كلمه ربه تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِيَ عَصَايَ ﴾ [طه: ١٧ ـ ١٨]، فالله تعالى يسأله عن ماهيتها، لكن هو أجاب عن ثلاثة أمور:

- عن الماهية. وعن النسبة، وعن الفائدة. فقال: (هي عصاي أتوكأ عليها...).

ماذا تقول المشاهدة؟ تقول: إن العصا فيها فوائد، هو عددها ونسبها لنفسه، عند ذلك قال له الله تعالى: ﴿ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾ [طه: ١٩]، ماذا فعل؟ قال جل شأنه: ﴿ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ [طه: ٢٠].

فاختلفت الحقيقة والماهية ـ من عصا إلى حية ـ وكانت لها فوائد، وأصبحت الآن ضارة، كما يقول العقل، عند ذلك قال الله تعالى: ﴿ خُذْهَا... ﴾ [طه: ٢١]، ماذا فعل موسى؟ أخذها ونفذ الأمر، ولم يقل: يا رب لما كانت فيها فوائد قلت: ألقها، ولما أصبحت حية، قلت: خذها، فإنه لو لم ينفذ أمر الله تعالى لأصبحت حية في يده، فأخذها فانقلبت عصا، فهذا هو اليقين.

فدعا موسى فرعون وقومه، فاستكبروا وكانوا قوما عالين، فأتى له بالسحرة، ولكن ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ۝٣٠ ﴾ [الأنفال: ٣٠]، فآمن السحرة بموسى عليه السلام. ولما تربى السحرة على اليقين، صمدوا أمام تهديدات وتوعدات فرعون.

ثم قال جل شأنه: ﴿ فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ ﴾ [الشعراء: ٦١]، لكن اليقين ظهر هنا، فقال موسى عليه السلام: ﴿ كَلَّآ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢ ﴾ [الشعراء: ٦٢].

المشاهدة ماذا تقول؟ العدو أمامك، والبحر خلفك فلا نجاة، ولكن أمر الله تعالى موسى عليه السلام أن يضرب بعصاه البحر، فأمره الله تعالى بفعل السبب، فضرب بعصاه البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم.

ج): نبينا محمد ﷺ كان يربي أصحابه على اليقين: بأن تصدق بخبر الله تعالى، وإن كانت المشاهدة على خلاف ذلك.

في الحديث: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال: يا رسول الله، إن أخي استطلق بطنه فقال النبي ﷺ: اسقه عسلا، فسقاه عسلا، فما زاده إلا استطلاقا، فرجع إلى النبي ﷺ وأخبره وقال له: اذهب واسقه عسلا، ففعل فزاد الاستطلاق، فقال النبي ﷺ: صدق الله ـ وهذا هو اليقين ـ وكذب بطن أخيك، اذهب واسقه عسلا، ـ فذهب الرجل بهذا اليقين ـ وسقى أخاه عسلا، فشفي بإذن الله تعالى[١].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الطب باب الدواء بالعسل (٥٦٨٤)، وأخرجه في باب دواء المبطون (٥٧١٦).

★ **أحوال الناس في اليقين:**

١/ مثال: قال الله تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، أخبر الله تعالى أن في الصدقة زيادة وبركة، وفي الربا محق ونقصان.

المشاهدة ماذا تقول؟

عندك مليون ريال، عليك زكاة واجبة، فيها ٢٥ ألف ريال، إذا زكاها زاد ماله أو نقص؟ المشاهدة تقول: إنه ينقص.

وإذا وضع المليون في أحد البنوك، وأعطوه فائدة مائة ألف في السنة، فهل زاد أو نقص؟ المشاهدة تقول: إنه زاد.

الآن هؤلاء الذين لا يزكون، ويرابون، هل هم على يقين، أم على خلافه؟

هم على غير اليقين، سواء على مستوى دول، أو على مستوى أفراد. دول تنمي أموالها بالربا، ثم يصيبهم الله تعالى بكارثة من الكوارث فيخسروا.

مثلا: اليابان، أصابها زلزال بسيط مدته ثوان، كم خسروا؟ حسبما سمعنا أنهم خسروا ١٤٠ مليار دولار.

ويمكن أن يزيد مال المرابي استدراجا ومكرا من الله تعالى.

٢/ فتنة المسيح الدجال:

كل نبي حذر أمته المسيح الدجال، لماذا؟ لأن فتنته فتنة مادية:

- يأمر السماء أن تمطر فتمطر، ويأمر الأرض أن تنبت فتنبت.
- يأتي إلى القرية الخربة، فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل.
- ويأتي إلى أهل القرية، فإن آمنوا به أصبحوا تجارا، وأغدق عليهم مما عنده.
- ويأتي إلى قرية لم يؤمنوا به، فيصبحوا فقراء ممحلين[١].

أي خطورة في هذا؟الرجل الذي لا يستطيع أن يؤدي زكاة ماله، ولا

---

(١) انظر: الألباني: صحيح الجامع: ٧٨٧٥.

يستطيع أن يترك الرشوة، ولا الربا؛ لأنه يريد المال والجاه، هذا الشخص الذي تربى على المال، ويقينه على المشاهدة، هل يستطيع ترك إغراءات الدجال المادية؟ لا.

■ ■ ■

قسم الأسئلة

س: حكم تعلم المنطق؟

ج: لا بأس بتعليم علم المنطق خاصة للمتخصص. وبما أن كلام شيخ الإسلام يكون في بعض الأحيان ردود على المخالفين بكلامهم وقواعدهم، فلا بأس بتعلمه. وإلا فإن الأولى لطالب العلم، أن يكرس جهوده لعلم الكتاب والسنة، ففيهما الخير والكفاية والغنية.

س: هل أسماء الله تعالى الحسنى محصورة بعدد معين؟

ج: الصحيح أن أسماء الله تعالى ليست محصورة في التسعة والتسعين اسماً، بدليل قوله: (أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[1]. وذهب الإمام ابن حزم إلى أنها محصورة في التسعة والتسعين. وأما حديث: (إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة)[2] هي مثل ما تقول: عندي أموال أعددتها للحج، فليس معنى ذلك أنه ليس عندك غير هذه الأموال.

وإذا قلت: عندي مال أعددته لشراء هذه السيارة، فلا أحد يفهم من كلامك أنك ليس لديك غير هذا المال، فقد يكون عندك مال أعددته للسيارة، ومال أعددته للزواج، وعليه: فهذه ليست لها مفهوم.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: ٥/ ٢٦٧، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وصححه جماعات من أهل العلم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: مشهور، التسعينية: ٣/ ٨١٠، وصححه الإمام ابن القيم في مجموعة من كتبه منها: مختصر الصواعق المرسلة (١٢٨)، وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (١٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الشروط باب ما يجوز من الاشتراط (٢٧٣٦). وكذا أخرجه في مواضع أخرى من الصحيح.

ويقول الشيخ ـ حفظه الله تعالى ـ في موضع آخر:

الأسماء توقيفية، ومعنى كونها توقيفية: أننا لا نأخذها إلا من الصادق المصدوق، فهي ليست عقلية، ولا نتوقف فيها إن ثبتت. وإنما الذي نتوقف فيه: الألفاظ المجملة، كما لو قال شخص: هل الله تعالى في جهة؟ فهنا نتوقف، ونستفصل، ونقول: ماذا تريد بالجهة:

- إن أردت بالجهة شيء مخلوق، فالله تعالى منزه عن أن يكون في شيء من مخلوقاته.
- وإن أردت بالجهة، أن الله تعالى فوق العالم، فالله تعالى فوق العالم.

فالألفاظ المجملة، قبل تسليط النفي أو الإثبات عليها، لا بد من تحرير المعنى المراد، فإن كان حقا قبلناه، وإن كان باطلا نفيناه.

ولماذا لا ننفي ولا نثبت فيها؟ لأننا لو أثبتناها فقد تكون تتضمن معنى باطلا، فنثبت باطلا؛ ولأننا لو نفيناها فقد تتضمن معنى حقا، فإذا نفيناها، نفينا حقا في حق الله تعالى.

س: ما معنى قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]؟

ج: قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ المعنى هنا: تركوا أوامر الله تعالى فتركهم، أما وصف الله تعالى بالنسيان الذي هو صفة غفلة، فهذا منزه عنه ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾ [مريم: ٦٤].

س: حكم تكفير المعين؟

ج: يختلف الحكم العام عن الحكم على المعيَّن، ممكن أننا نقول: المعتزلة كفرة، ولكن ما نستطيع أن نقول على هذا المعيَّن أنه كافر، إلَّا إذا أقمنا عليه الحجة، وانتفت الموانع ولابد من شروط.

ولذلك تجد كلام السلف يقولون: (من قال: أن القرآن مخلوق فهو كافر)، لكن عند التطبيق، تجد أن الإمام أحمد يدعو لهؤلاء الذين يقولون إن القرآن مخلوق؛ لأنه يفرق بين العموم والتعيين، يعني: ممكن أن نقول عن

الكلام أنه كفر، ويمكن أن يكون الكلام ضلال، لكن ما نستطيع تكفير المعيَّن، إلَّا بوجود شروط، وانتفاء موانع.

ويقول الشيخ في إجابة أخرى: السلف كفروا من قال: إن القرآن مخلوق، ومن ينفي الصفات، وهو كفر يخرج من الملة، لكن الشأن والحال في كفر المعين، فهنا يوجد فرق. قد تقول: اللفظ هذا كفر، لكن كفر المعين هذا له باب آخر؛ لأنه قد يكون له شبهة تأويل، أو قد يكون جاهلا.

ويقول حفظه الله تعالى إجابة عن سؤال في عقيدة المعتزلة:

عقيدة المعتزلة في الصفات كفر؛ لأنه إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة. فمذهب المعتزلة في الصفات والقرآن كفر. لكن هل من قال ذلك يكفر؟ هذه مسألة أخرى.

فقد يكون الكلام كفرا، ولا يلزم من ذلك أن القائل كافر؛ لأن تكفير الشخص يحتاج لإثبات شروط، وانتفاء موانع.

س: ما منهج بعض الفرق المعاصرة في الأسماء والصفات كالرافضة وغيرهم؟

ج: الرافضة منهجهم فيما يتعلق بالأسماء والصفات: هم معتزلة، وكذلك بعض الخوارج الموجودين في عمان، أيضاً هم على الفكر الاعتزالي يعني: يقولون: القرآن مخلوق، وينفون رؤية الله تعالى، ولهم كتب وأشرطة توزع، ويعتبرون من يثبت الرؤية أو يثبت أن القرآن كلام الله مشبهة مجسمة.

والزيدية كذلك هم في الأسماء والصفات على منهج المعتزلة.

وأما فكر الخوارج، فقد بدء ينتشر كنبات في بعض الفرق، الذين يحاولون تكفير الناس، أو يجعلون الأصل في المجتمعات الإسلامية الكفر، نجد بعض هذه النبتات موجودة، وهذا نتيجة الجهل.

والقدرية هم المعتزلة الذين يقولون: لا قدر. أما القدرية الأولى الذين ينفون العلم، فهذه ربما انتهت.

أما العقلانيين المعاصرين فمنهجهم هو منهج الاعتزال، وجد من ينتسب إلى الفكر الإسلامي أو من يسمونهم (التنويريون) لما رأوا الصحوة الإسلامية،

بدأ كثير من الناس يدخلون إلى هذه الموجة بهذه الأفكار الدخيلة فبعضهم مثلاً:

يرد أحاديث الآحاد، وبعضهم يتكلم على السنة. فالعقلانيون فيهم من الأشعرية، وفيهم من الاعتزال.

فالمدرسة العقلانية الحديثة الموجودة، هذه منهجها منهج اعتزالي، وإن كان لا يهتمون بجانب الأسماء والصفات.

ونحن قضيتنا: (الدفاع عن الكتاب والسنة، عقيدة وشريعة ومنهج حياة).

فهؤلاء المعتزلة كانوا لا يقتبسون من الكتاب ما يتعلق بالعقيدة، ما يتعلق بالأسماء والصفات، عندهم مشكلتهم الكلامية التي جعلتهم على هذا المنهج، أما الأحاديث فلا يقبلونها بحجة أنها من الآحاد.

هذا المنهج وهو: (رفض القرآن وتأويله، ورفض الأحاديث والسنة) هذا بقي بقية من العقلانيين الجدد يأخذون هذا المنهج، لكن لا يكون منهجهم في الأسماء والصفات فلا يقولون: بالأصول الخمسة؛ لأن المعتزلي هو الذي يقول: بخمسة أصول وهي: (التوحيد والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد).

والتوحيد عندهم: نفي الصفات، فإذا ما تنفي الصفات، كأن تقول: لله تعالى علم وقدرة فأنت مشرك.

قد لا يكون المعاصرون في زمننا هذا على هذا الفكر، وهم لا يهتمون أساساً بها ومثل هذه المحاضرات يرون أنها غير مجدية، فلا يرون البحث في هذه المسائل، أو البحث في الأسماء والصفات، فأنت تضيع وقتك ووقت الأمة.

فهم عقلانيون انبهروا بالحضارة الغربية، وأرادوا تطويع الكتاب والسنة لهذه الحضارة.

فمنهجهم هو منهج المعتزلة: بأنه يمكن تأويل القرآن، بالاحتمالات اللفظية وأما ما يتعلق بالأحاديث فلا يقبلونها حتى يعطلوها فيما يتعلق في

جوانب الحياة المختلفة (سياسة واقتصاد...) حتى يمكن جعل الحياة تماشي الحياة الغربية.

ويقول الشيخ في موضع آخر: الباطنية فرقة من فرق الشيعة، والشيعة فيهم غلاة باطنيين، كالنصيرية، والدروز. والدروز انشقوا ولم يعتبروا أنفسهم في دائرة الإسلام، وكالإسماعيلية والمكارمة. والغلاة ألعن من الشيعة وغيرهم؛ لأن مذهبهم ليس فقط يؤدي إلى إنكار الأسماء والصفات، بل حتى لتعطيل الشرائع، ويدعون إلى عبادة أشخاص معينين.

ويقول الشيخ في موضع آخر: الظاهر أن المكارمة من الإسماعيلية.

ويقول الشيخ في موضع آخر: الفرق الباطنية خارجة عن الإسلام، فلا تصح الصلاة خلفهم. فهم وإن صلوا فلا يصلون كصلاتنا، وإن رأيتهم يصلون ويفعلون طاعة فإنما هي تقية، وهم لا يعتقدون صحة صلاتهم مع المسلمين.

ويقول الشيخ في موضع آخر: الباطنية سموا باطنية لأنهم يقولون: إن القرآن له ظاهر وباطن.

وهم يحرفون الكلم عن مواضعه، وتأويلاتهم فاسدة ليس لها سند من لغة ولا من شرع، وهم يتلاعبون بالقرآن. وأساس نشأتهم فرقة السبئية.

والسبئية هم الذين ألهوا عليا، وزعيمهم ـ عبد الله بن سبأ ـ وكان يدعو إلى: تأليه علي، والقول بالرجعة، والقول بالحلول، وأن الذات الإلهية حلت في علي. ولذلك أتباعه ذهبوا إلى علي وسجدوا له، وقالوا: أنت إلهنا، يعني: حل فيك الإله، فحرقهم علي بالنار، فقالوا: لا يحرق بالنار إلا رب النار، فقال علي:

لما رأيت الأمر أمرا منكرا... أججت ناري ودعوت قنبرا.

هؤلاء تفرقوا فرقا متعددة منها: النصيرية، والإسماعيلية وغيرهم. فهؤلاء من أبرز عقائدهم:

تحريف القرآن، والزعم بأن له ظاهر وباطن. والباطنيون هم الذين انشأوا الدولة الفاطمية التي حكمت مصر.

ومن عقائدهم أيضا: الإباحية المطلقة، حتى في الذرية، وبنوا هذا على

قياس فاسد، فقالوا: لو أنك زرعت زرعا في بستانك، فمن أحق بالثمر، أنت أم غيرك؟ أنت أحق به، فيقولون: هذه بنتك أنت الذي زرعتها، فمن أحق أن يتمتع بها؟ فقاسوا الذرية على الأشجار والثمار؛ ليحلّوا البنات.

وأما الدروز فهي من الفرق الباطنية التي خرجت عن الإسلام، ولا تنتسب له، أما بقية الفرق فتنتسب إلى الإسلام. مثل السيخ، أصلهم كانوا مسلمين، ثم أصبحوا نِحلة خاصة.

والإباضية: فرقة من فرق الخوارج، من عقائدهم: أن الله تعالى لا يُرى، وأن القرآن مخلوق، وأن مرتكب الكبيرة كافر. ففكرهم اعتزالي.

وهؤلاء أهل عبادة وصلاح ظاهر، كما وصفهم رسول الله ﷺ: (يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية)[١].

والخوارج نشأووا أعرابا جفاة يقرؤون القرآن، ولا يأخذون بالسنة. وأول ما بدؤا كفروا عليا؛ لأنهم قالوا: لا حكم إلا لله تعالى، فأنت رضيت بالتحكيم فأنت كافر، وكفروا الصحابة واستحلوا دماءهم.

ومما يدلك على جهلهم وغفلتهم، في الوقت الذي يكفرون فيه المسلمين يكفرونهم لأتفه سبب، في الوقت نفسه هم يحمون فيه النصارى. ولذلك جاءهم أحد هؤلاء وقال: أنا من الذين أُوتوا الكتاب، الذين أمركم الله تعالى أن تقرؤا عليَّ القرآن، وتسمعوني إياه، فقالوا: نعم، نحن مأمورون بأن نسمعك القرآن حتى نبلغك مأمنك، قال: إذن نريدكم أن تحمونا، فحموهم.

فهم يقتلون أبناء المسلمين، ويحمون النصارى، فهذا من التناقض في الفهم، نسأل الله تعالى السلامة.

ولكن بعضهم يحب الحق ويرجع إليه، فلما جادلهم ابن عباس رجع منهم النصف.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المناقبات علامات النبوة في الإسلام (٣٦١٠).

ولذلك قرروا قتل علي، وقتله عبدالرحمن بن ملجم، ويروى أن لسانه كان رطبا بذكر الله تعالى، فلما سملوا عينيه ما جزع، ولما جاؤوا يقطعون لسانه جزع، فقالوا: لم جزعت؟ قال: أُريد أن يكون لساني رطبا بذكر الله تعالى. انظروا إلى اللوثة الفكرية.

إذن: فهم أهل عبادة، ولكن العبادة دون فقه وعلم، قد تكون خطرا عظيما، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴿١٠٤﴾﴾ **[الكهف: ١٠٤]**.

فيمكنك أن تجد شخصاً متنسكا، وهو على ضلال وخطأ. وقد أخبرني بعضهم قال: ذهبت إلى بعض البلدان فوجدت أطفالا يحفظون القرآن في صلاة الفجر، قال: ففرحت، فلما انتهوا من الحلقة ذهبوا إلى قبر في مؤخرة المسجد فسجدوا للقبر، فقمت بنصحهم فقالوا: أنت وهابي، فقاموا وغسلوا المسجد بعدما خرجت. قال الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَـٰشِيَةِ ﴿١﴾ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَـٰشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ﴿٤﴾﴾ **[الغاشية: ١ ـ ٤]**، فالرهبان الذين تركوا الدنيا، وانقطعوا عنها، في مثلهم نزلت هذه الآيات، وفي مثل هؤلاء الخوارج نزل قوله تعالى في هذه الآيات.

وهنا يُلاحظ: أن عبد الله بن سبأ كان يهوديا دخل إلى الإسلام ليفسده، ولذلك تجد علاقة بين الفكر الرافضي واليهودي، وبين التصوف والاستعمار. والذي يقرأ التاريخ يجد الاستعمار ما تمكن من الدول الإسلامية إلا من خلال شيوخ الصوفية، فلا شك أن هناك غزو من الداخل يُراد به هدم الإسلام.

ويقول الشيخ: لانتشار علم الفلسفة والكلام قصة وهي:

أن أحد الخلفاء كان مولعا بعلوم الآخرين، فكان يرسل هدايا لملك اليونان، فأحس هذا الملك أن هذا الخليفة يريد شيئا، وبعد فترة طلب الخليفة من الملك كتب العلماء القدامى، كأرسطو وغيره، وهم قد وضعوها في خزانة مغلقة، فجمع القساوسة وسألهم، ففرحوا وقالوا: هذه الكتب والأفكار ما دخلت مكان إلا أفسدته، ونصحوه بإسراع إرسال الكتب إلى المسلمين،

وهؤلاء القساوسة كانوا محتفظين بهذه الكتب والأفكار؛ حتى لا يفسدوا دين النصارى، فأدخلها الخليفة إلى بلاد المسلمين، وتأثر بها المعتزلة.

إذن: فترجمة كتبهم، واجتهاد بعض الخلفاء في إدخالها، هي التي تسببت في انتشار الكثير من هذه الفرق.

ويقول الشيخ في موضع آخر: ابن عربي من القائلين بوحدة الوجود، وهو من غلاة الصوفية. وهؤلاء أدخلوا في الاتجاه الصوفي اتجاه فلسفي. والصوفية منهم من يميل إلى أن هناك: حقيقة وشريعة، ظاهر وباطن. ولكن غالبا ما يُطلق لفظ الباطنية على غلاة الشيعة، كالنصيرية والإسماعيلية والمكارمة.

س: من الذي يلزم الآخر عادة: المعتزلي أم الأشعري؟

ج: العادة والغالب أن الأشعري هو الذي يلزم المعتزلي. والترتيب المنطقي: أن كل من عنده زيادة إثبات، يلزم الآخر بزيادة إثبات، ومن عنده نفي يلزم من يثبت بالنفي.

س: ما قول المعتزلة في القدر؟

ج: تقول المعتزلة: إن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد، بل إن الإنسان هو الذي يخلق فعل نفسه، ولا يقولون: إن الله على كل شيء قدير. يقولون: لا، الله تعالى لا يقدر على أفعال الإنسان، فالإنسان هو الذي يخلق فعل نفسه، وهو المسؤول.

والجبرية على خلاف المعتزلة، فمن يحتج بالقدر على المعاصي فهو من الجبرية.

والصحيح: أنه ليس له حجة بالقضاء والقدر على معاصيه. فهناك: مصائب ومعائب:

- فالمصائب التي تصيب الإنسان ولا دخل له فيها، فهذا يقول: ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن، ويقابلها بالصبر والاحتساب، والإيمان بقضاء الله تعالى وقدره. مثاله: مات له قريب، أُصيب في ماله، أُصيب في بدنه، وهكذا.

- وأما المعائب فتقابلها بالتوبة والاستغفار، والرجوع إلى الله تعالى، فلا نحتج بالقضاء والقدر.
- فالذي ينكر القضاء والقدر كفر، والذي يحتج بالقضاء والقدر على المعاصي فجر.

وعليه: فلا حجة في القضاء والقدر، وإلا لو كان القضاء والقدر حجة في المعائب، فهل هو يقبل هذا في نفسه؟ فإذا شُتم هل يقول: هذا بقضاء الله وقدره، إذا أُخذ ماله، إذا ضُرب...، فإن اعتديت على الآخرين فأنت كذاب ما سلمت بالقضاء والقدر.

وهذا يبطل مذهب الجبرية، وهو أنهم لا يطردون مذهبهم عندما يكون الشيء عليهم، وهذا يُبين أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وهذا أمر تفعله جميع الأديان، فكل إنسان أخطأ يُعاقب.

س: حكم قول بعض الناس: نسأل الله تعالى أن يجمعنا في مستقر رحمته؟

ج: الله تعالى سمى بعض مخلوقاته رحمة، فسمى المطر رحمة ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ **[الفرقان: ٤٨]**، وفي الجنة (أنت رحمتي)[١]، فتطلق الرحمة على بعض مخلوقات الله تعالى، والله تعالى له رحمة تليق بجلاله وعظمته.

وعليه: فيمكن أن تُضاف الرحمة ويراد بها بعض المخلوقات، ويمكن أن تُضاف إلى الله تعالى، وهي صفة من صفاته ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ **[الأعراف: ٥٦]**، ورحمة الله التي هي صفة من صفاته سبحانه وتعالى.

ويقول الشيخ في موضع آخر:

أولاً: الرحمة قد تطلق على الصفة لله، وقد تطلق على بعض المخلوقات، وأفعال الله تعالى، كالجنة: (أنت رحمتي أرحم بك من أشاء)، وكالمطر يسمى رحمة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التوحيد باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (٧٤٤٩).

ثانياً: اعتقد أن من يقولها: يقصد بمستقر الرحمة الجنة.

ثالثاً: بعض المتكلمين فسروا الرحمة إما: بالإرادة، أو بفعل من أفعال الله تعالى، ولم يثبتوا صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى، فكان هنا الغلط.

س: من يقول: إن الله تعالى في كل مكان.

ج: هي مقولة بعض غلاة الصوفية، القائلين بوحدة الوجود، والاتحاد، وبعض الجهمية. أما سائر المتكلمين فما يقولون: إن الله تعالى في كل مكان، بل نزهوا الله تعالى مطلقا فقالوا: لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا معناه العدم. وأهل السنة قالوا: إن الله تعالى مستو على عرشه، بائن من خلقه، له العلو المطلق سبحانه وتعالى.

ويقول الشيخ في موضع آخر: الله تعالى في السماء، ومعنى كونه في السماء: أنه فوق السماء، لا أنه في مكان مخلوق. لما تقول: زيد في الدار، فالدار تحيط بزيد. فهل معنى ذلك أن النبي ﷺ لما أقر قول الجارية: الله في السماء، هل معنى ذلك أن السماء تحيط بالله تعالى، أو أنه في مكان مخلوق؟ تعالى الله سبحانه عن ذلك؛ لأن الله تعالى لا يكون في شيء من مخلوقاته، بل الرب جل وعلا فوق العرش، بائن من خلقه.

ويقول الشيخ في موضع آخر: لفظة: بائن من خلقه، المراد بها: بيان مسألة واحدة محددة، وهي: الانفصال، أي: أن الله تعالى غير متحد ولا حال.

أما مسألة أنه عال، فهذه مسألة أخرى تحتاج لمقدمة وهي:

إذا كان الله تعالى منفصلا عن خلقه، فإما أن يكون في جهة العلو أو في جهة السفل، ومعلوم أن صفة العلو كمال، وصفة السفل نقص، وقد وصف بها عذاب المنافقين ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ **[النساء: ١٤٥]**، ولما كان الله تعالى متصف بصفة الكمال دل ذلك على اتصافه بصفة العلو.

وقوله: مستو على عرشه: يدل على علوه، فهو سبحانه وتعالى مع علوه فهو بائن منفصل عن المخلوقات.

ويقول الشيخ: الاستواء إن عدي ب:

- **إلى، كان بمعنى قصد.**
- **بعلى، كان بمعنى علا وارتفع.**

س: ما معنى الاستقراء؟

ج: الاستقراء، منهج من مناهج الإثبات. وهو على نوعين:

استقراء تام، واستقراء ناقص. مثال الاستقراء التام: تتبع النحاة واستقراؤهم لكلام العرب، فوجدوه أنه لا يخرج عن كونه: اسماً أو فعلاً أو حرفاً.

ولو أردت أن تعرف عدد الناجحين في الفصل فأحصيتهم، فهذا من الاستقراء التام. بخلاف الاستقراء الناقص، فهو عدم التتبع الكامل.

س: ما هو الحادث؟

ج: ما كان مسبوقا بعدم، ويلحقه عدم، فهو حادث.

س: ما هي الأعراض؟

ج: الأعراض: ما تقوم بالأجسام، كاللونية، والأعمال الصالحة أعراض، وتصبح أجساما كما في الحديث: (أنا عملك الصالح..)[١]، والموت عرض، ويصبح يوم القيامة جسما على صورة كبش أملح[٢].

س: ما أنواع المخلوقات؟

ج: المخلوقات أنواع:

- ملائكية: لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون.
- حيوانية: وهي درجات:
- فمن همه الأكل والشرب.

---

(١) انظر: الألباني: صحيح الترغيب: ٣٥٥٨، وقال: حديث صحيح.

(٢) انظر: صحيح البخاري كتاب تفسير القرآن باب ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ ﴾ (٤٧٣٠).

- من همه الاعتداء على الآخرين: والمعتدي: إما يعتدي ويفترس ليأكل، أو يعتدي لا ليأكل كالعقرب.

فالإنسان إن زكى نفسه، أصبح في مرتبة الملائكية، مطيعا لربه جل وعلا.

وإن لم يكن مطيعا لربه، أصبح في مرتبة الحيوانية:

فربما كان همه الأكل والشرب والشهوة، كالحمار. وربما كان همه الأذى، فيعتدي: وبعضها تعتدي بشرف كالأسد، وبعضها تعتدي على كل شيء، فالأول أحسن من الثاني.

فالله سبحانه وتعالى يُبين أن الإنسان إذا لم يهتد بالقرآن الكريم أصبح كالحيوان، بل ينزل في الحيوانية حتى يكون همه الشر لذات الشر، لا لمقصد آخر ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

س: ما معنى قوله تعالى: ﴿ ...أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ ﴾ [النمل: ٢٢]؟

ج: إحاطة الهدهد هنا عن طريق النظر، لا بالسماع. والعلم والاطلاع مصادره إما: النظر أو السماع، وقد يكون الإدراك بغيرها، كاللمس والذوق.

س: ما معنى قول المصنف ص ٦٦: (وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى)؟

ج: يريد به: ألّا مكان، وألّا مخلوق، وإذا أراد به ألّا مكان، فما أراد به إلا الذات الإلهية؛ لأنه لا يوجد فوق العالم إلا الله تعالى، فليس معه شيء.

س: ما القول في مسألة الاسم والمسمى؟

- ج: ما يتعلق بمسألة الاسم والمسمى: البحث في هذه المسألة طويل الذيل، قليل النيل. يعني: كثر فيه البحث.

ومذهب الأشاعرة مضطرب في هذه المسألة:

فتارة يقولون: الاسم هو المسمى، وتارة يقولون: غيره، وتارة يقولون: لا غيره ولا عينه.

ولذلك شدد بعض السلف فيمن قال: إن الاسم غير المسمى.

والمسألة تحتاج لتحقيق:

فحينما أقول: يازيد، فأنا هنا أردت المسمى زيد، لا الحروف ز ي د.

وكذلك حينما أقول زيد في الدار، فهنا أردت به المسمى لا الاسم.

لكن إذا قلت: زيد في الدار، زيد مبتدء، فهنا أردت الاسم دون المسمى.

وعليه: تارة الاسم يراد به المسمى، وتارة يراد به غير المسمى.

فلما أقول: زيد يتكون من ثلاثة أحرف، فهنا أردت الاسم لا المسمى؛ لأن زيدا هو المسمى، وهو لا يتكون من ثلاثة أحرف، بل يتكون من رأس وبطن وصدر..

- والصحيح في هذه المسألة: أن الاسم للمسمى، وقد تكون هناك قرينة تحدد المراد من الاسم، هل هو المسمى أم غير المسمى. لكن الصحيح: أنه للمسمى، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾.

س: هل يجوز أن تجعل يدك في أذنك وبصرك حينما تقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء ٥٨]؟

ج: ثبت عن النبي ﷺ أنه فعل ذلك[(١)]، تحقيقا لا تشبيها. وورد النهي عن الإمام أحمد في ذلك. ويمكن توجيه نهيه: في حال خشي التشبيه على الناس، يعني: أن يفهم الناس من فعله التشبيه.

وإذا أمنت الفتنة، وعدم التشبيه فلا حرج في فعل مثل ذلك، وهو من باب التحقيق، فإنه يسمع ويبصر حقيقة، لا مجازا.

س: قال عليه الصلاة والسلام: (من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك)[(٢)]، فهل الحلف بغير الله تعالى شرك أكبر أم أصغر؟

---

(١) انظر: ابن خزيمة: التوحيد: ١/ ٩٧، ابن حجر: فتح الباري: ١٣/ ٣٨٥، وقال: إسناده قوي على شرط مسلم.

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه كتاب الأيمان والنذور باب ما جاء في كراهية الحلف بغير الله تعالى (١٥٣٥).

ج: إن كان الحلف مما يجري على اللسان، كقوله: والنبي، والأمانة.. فهذا شرك أصغر.

وإن صاحب الحلف خوف وتعظيم للمحلوف به، كان شركا أكبر.

ولا ينبغي الاستهانة بقولنا: شرك أصغر، فهو أصغر بالنسبة لما فوقه، وهو الشرك الأكبر. وإلا فإن الشرك الأصغر أعظم من أكبر الكبائر، ولذلك جاء عن بعض السلف قوله: لأن أحلف بالله كاذبا، أحب إليّ من أن أحلف بغيره صادقا؛ لأن الحلف به كاذبا كبيرة، والحلف بغيره شرك، وإن كان صادقا. فوجب الحذر من الشرك.

س: هل الأموات يسمعون؟

- ج: سماع الأموات مما اختلف فيه العلماء:

فالألوسي له كتاب موسوم بـ: الآيات البينات في عدم سماع الأموات، ونصره الشيخ الألباني على ذلك.

والجمهور قالوا: يمكن سماعهم لظاهر حديث قليب بدر[(١)].

ونحن لا نتوسع في المسألة، بحيث نقول: ما دام أنهم يسمعون، فنذهب إليهم وندعوهم، ونستغيث بهم، كما يفعله الجهال، هذا هو المحذور.

والمانعون استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [النمل: ٨٠]، وأُجيب: بأن المقصود بالسماع هنا: الإجابة لا إدراك الصوت. والله أعلم.

فوائد:

- لم يثبت لله تعالى صفة الجلوس، بل الذي جاء الاستواء على العرش، ولا نفسره بمعنى الجلوس أو القعود.
- الصحيح أن الكرسي هو موضع القدمين لله تعالى.

---

(١) انظر: صحيح البخاري كتاب المغازي باب قتل أبي جهل (٣٩٧٩ ـ ٣٩٨٠).

- السموات والعرش تسمى جهة، لكنها جهة مكانية مخلوقة، كما تقول: جهة المشرق والمغرب، أي: أنها جهات مخلوقة.
- جاء في سنن أبي داود مرفوعا وموقوفا: (موت الفجأة أخذة أسف)[1] أي: أخذة غضب. وجاء في مسند الإمام أحمد بسند صحيح عن عائشة: (أن موت الفجأة راحة للمؤمن، أسف على الفاجر)[2].

فالحديث الأول عام، والثاني مخصص، فلعل الحديث الثاني يخصص الحديث الأول. وقد ورد التعوذ من موت الفجأة، ففي الحديث: (ومن فجأة نقمتك)[3].

ـ المعية تأتي بمعنيين:

١ ـ بمعنى العلم: أي أنه مع الجميع بعلمه، قال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وعليه: فمعيته هنا: بمعنى العلم.

٢ ـ أن تأتي بمعنى النصر والتأييد، كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾﴾ [النحل: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

- التشبيه بالغائب أسلوب معروف في اللغة العربية، كقوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، مع أن الشياطين أمر غائب. ووجه الشبه: الاستقباح، يعني: أمر قبيح يستقبحه الناس، وهذا معهود معروف في لغة العرب، مثل قول الشاعر:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجنائز باب موت الفجأة (٣١٠٨).

(٢) أورد هذا الأثر عن عائشة جماعات من أهل العلم، انظر: العراقي: تخريج الإحياء: ٢/ ٢٠٩، وقال: إسناده صحيح، السخاوي: المقاصد الحسنة: ٥١٠، وقال: إسناده صحيح، السيوطي الجامع الصغير: ٩١٢٠، وقال: حسن، والعجلوني: كشف الخفاء: ٢/ ٣٨٣، وقال: إسناده صحيح. وروي هذا الأثر مرفوعا، وفيه كلام، انظر: ابن حجر: الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الرقاق باب أكثر أهل الجنة الفقراء (٢٧٣٩).

أيقتلني والمشرفي مضاجعي..... ومسنونة زرق كأنياب أغوال

فشبه بأنياب أغوال، ولا يوجد غول فضلا عن أن يكون له أنياب.

إذن: فاستخدام القرآن الكريم للتشبيه بشيء مجهول غائب، فهذا من باب الاستقباح، وهو من معهود لغة العرب.

- أن الصيام في كفارة اليمين تكون متتابعة؛ لقراءة ابن مسعود.

■ ■ ■

الفهارس